

Santiago Madrigal, SJ

El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II


SALTERRAE


Presencia
Teológica

SANTIAGO MADRIGAL, SJ

El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

© Editorial Sal Terrae, 2017
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
info@gcloyola.com / www.gcloyola.com

Imprimatur:
† Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
13-03-2017

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2663-5

Síntesis de las principales lecciones del Concilio Vaticano II, con interpretaciones que ayudan a comprender mejor las metas abiertas en el pontificado del papa Francisco.

El Concilio Vaticano II mantiene su vigencia en el siglo XXI a pesar de que ofrece nuevas interpelaciones y lecturas actualizadas. Con este libro se pretende hacer una recapitulación y una remembranza de sus lecciones. Una visión de conjunto de la interpretación y de la recepción en estos 50 años y toma nota de los temas pendientes. El Año de la Fe y el Año Jubilar de la Misericordia han renovado las reflexiones sobre el ser y la misión de la Iglesia. A esto se suma el giro histórico y teológico a raíz del pontificado de Francisco: «En la Iglesia está soplando un viento del Sur. El objetivo último de este libro consiste en calibrar la dimensión eclesiológica del llamado "efecto" Francisco».

SANTIAGO MADRIGAL es jesuita, profesor de Eclesiología y Teología Ecuménica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). En este nuevo libro prolonga una línea de investigación centrada en el estudio del Concilio Vaticano II. Es miembro de la Real Academia de Doctores de España.

Índice

Portada

Créditos

Prólogo: Cuaderno de bitácora: del Año de la Fe al Jubileo de la Misericordia

1. Recibir el Concilio de la mano de Benedicto XVI: la nueva evangelización
2. Recibir el Concilio de la mano de Francisco: la reforma misionera de la Iglesia
3. Redimir el acontecimiento de la fugacidad: materiales para una eclesiología

Primera parte: La actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia

Capítulo 1: El interrogante fundamental: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?»

1. Preliminares: «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»
2. Miradas iniciales de Jean Guittou: aproximación al misterio del Concilio
3. La pregunta radical: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?
4. Con mirada de mujer: el nuevo Pentecostés vivido por Pilar Bellosillo
5. Conclusión: el legado permanente del Concilio Vaticano II

Capítulo 2: Significado histórico del Concilio: ¿qué pasó en el Vaticano II?

1. El Concilio Vaticano II: el acontecimiento y su interpretación
 - a) El desafío permanente del Vaticano II: claves de lectura y aplicación
 - b) Hermenéutica de la discontinuidad y hermenéutica de la reforma
 - c) El Concilio como acontecimiento y como texto
 - d) Conclusión: la dialéctica entre continuidad e innovación
2. Iglesia pre-conciliar y post-conciliar: la lógica del aggiornamento pastoral
 - a) Cambio de rumbo: un Concilio de reforma y no de revolución
 - b) ¿Qué ocurrió en el Concilio? El «antes» y el «después» desde un punto de vista teológico
 - c) Juan XXIII: la alocución Gaudet Mater Ecclesia
 - d) Pablo VI: el espíritu del aggiornamento pastoral
3. Recapitulación: la reforma como garante de la identidad eclesial en el tiempo

Capítulo 3: Líneas pastorales en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*

1. La gestación de *Lumen gentium* como núcleo del «Concilio pastoral»
 - a) Perfilando el objetivo pastoral del Vaticano II
 - b) Notas sobre la historia de la redacción: la revolución copernicana
2. Las líneas pastorales de la constitución sobre la Iglesia
 - a) El misterio de la Iglesia radicada en la Trinidad: el cristianismo como Iglesia
 - b) La naturaleza sacramental de la Iglesia
 - c) La Iglesia somos nosotros: sacerdocio regio y profético del pueblo de Dios

- d) La Iglesia local, hogar de comunión y misión
- e) La apertura ecuménica del concepto de Iglesia
- 3. A modo de conclusión: invitación a una meditación sobre la Iglesia
- Capítulo 4: La constitución pastoral *Gaudium et spes*: presencia y misión de la Iglesia en el mundo
 - 1. Una Iglesia para el mundo: núcleo y peculiaridades de la constitución pastoral
 - 2. El «espíritu» del Concilio de Juan y de Pablo: señas de identidad
 - a) Iglesia ad intra e Iglesia ad extra: los signos de los tiempos
 - b) El diálogo y la caridad pastoral
 - 3. La «letra» o los principios teológicos de *Gaudium et spes*: la vocación del ser humano y los problemas más urgentes de nuestro mundo
 - a) Claves de lectura de la constitución pastoral
 - b) El misterio del hombre a luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22)
 - c) Misión y tarea de la Iglesia-sacramento en el mundo (GS 40-45)
 - 4. Conclusión: el Concilio y la forma «pastoral» de su doctrina

Capítulo 5: La canonización de Juan XXIII y de Juan Pablo II: la actualidad del Concilio

- 1. Roncalli y Wojtyla: dos figuras unidas simbólicamente por el Concilio
- 2. «Hubo un hombre enviado por Dios; su nombre era Juan». Notas sobre la genialidad y santidad de Juan XXIII: la convocatoria del Vaticano II
- 3. «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien». Notas sobre la grandeza y santidad de Juan Pablo II: la aplicación del Vaticano II
- 4. Conclusión: el Concilio y el futuro del catolicismo

Segunda parte: Dinámicas de aggiornamento: *Ecclesia ad intra*, nueva conciencia de Iglesia

Capítulo 6: Modelos de Iglesia y recepción del Vaticano II

- 1. Sobre el uso de modelos en eclesiología: rindiendo cuentas
- 2. La eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*
- 3. Conclusión. Evaluación de los modelos: comunión y misión del pueblo de Dios

Capítulo 7: Sacerdote – Profeta – Rey: identidad y misión del Pueblo de Dios

- 1. Preliminares: función sacerdotal, profética y regia de Cristo y de los cristianos
- 2. Acuñación de la trilogía: Cristo, profeta – sacerdote – rey
- 3. Utilización de los tria munera en la eclesiología católica
- 4. La presencia de los tria munera en los textos del Concilio Vaticano II
- 5. Recapitulación: Martyría – Leitourgía - Diakonía

Capítulo 8: Servidores del Evangelio: teología y praxis del ministerio episcopal

1. En la estela del género teológico «espejo de pastores»: el tipo ideal de obispo
 - a) «Quien desea obispado desea buen trabajo» (1 Tim 3,1)
 - b) El modelo episcopal de Tomás de Aquino: «Timonel en medio de la tormenta»
 - c) El «espejo de pastores» de Bartolomé de Carranza
 2. El ministerio de los obispos en el Concilio Vaticano II y después
 - a) El aggiornamento del modelo episcopal
 - b) Bases teológicas del ministerio episcopal
 - Ministros al servicio de sus hermanos y testigos de la misión de Cristo
 - Plenitud del sacramento del orden: en representación de Cristo
 - La condición colegial del episcopado: la sucesión apostólica
 - El ejercicio de los tria munera en vinculación a una iglesia local
 - c) El Sínodo de Obispos de 2001: «Los pastores de la grey»
 3. Conclusión: «Para vosotros, soy obispo; con vosotros, soy cristiano»
- Capítulo 9: Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo: «Id también vosotros a mi viña» (Mt 20,4)
1. El desiderátum conciliar: la constitución de un laicado cristiano maduro
 2. Mirada retrospectiva: la teología del laicado salida del aula conciliar
 - a) Las coordenadas trinitarias: el laicado en el marco de una ecclesiología total
 - b) Valoración y límites: la recepción de la primera teología del laicado
 3. Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo: la exhortación apostólica Christifideles laici y su irradiación
 - a) Los fieles laicos y la dimensión secular de toda la Iglesia
 - b) Recapitulación: en el horizonte de la misión y de la nueva evangelización
 4. Reflexiones pastorales sobre el laicado a la luz de la «teología del pueblo» del Papa Francisco
 5. Conclusión: la tarea de construir una teología del laicado
- Capítulo 10: La Vida Religiosa en una Iglesia de Comunión
1. El planteamiento del Vaticano II: sus coordenadas, sus decisiones y sus límites
 - a) Primera coordenada: la vida religiosa en la unidad orgánica del pueblo de Dios (el horizonte de la vocación universal a la santidad)
 - b) Segunda coordenada: la dimensión cristológica y pneumatológica de la Iglesia nacida de las misiones trinitarias (la estructura jerárquica y la estructura carismática de la Iglesia)
 - c) Recapitulación: la vida religiosa, «testimonio carismático de la nota de santidad de la Iglesia»
 2. Emergencia y alcance teológico de la ecclesiología de comunión
 - a) La emergencia de la ecclesiología de comunión en el tiempo

posconciliar

- b) El significado teológico de la noción de comunión como idea directriz de los textos del Vaticano II

3. Desafíos a la vida religiosa de una visión de Iglesia-comunión

Tercera parte: Dinámicas de descentramiento: Ecclesia ad extra, Iglesia en misión

Capítulo 11: La dimensión misionera: del Vaticano II a la nueva evangelización

1. El Concilio Vaticano II y las misiones: la orientación teológica del decreto Ad gentes
2. La misión como idea eclesiológica directriz en los documentos conciliares
 - a) Lumen gentium: el redescubrimiento de la catolicidad del pueblo de Dios
 - b) Dei Verbum: la revelación como diálogo de salvación
 - c) Sacrosanctum Concilium: la dimensión misionera de la liturgia, fuente y culmen de la vida cristiana
 - d) Gaudium et spes: el modelo histórico-salvífico de la misión
3. Cambio de paradigma en la teología de la misión: Ad gentes, Evangelii nuntiandi, Redemptoris missio
 - a) «La Iglesia hace la misión, la misión hace la Iglesia»
 - b) Itinerario de la eclesiología de la misión: Evangelii nuntiandi y Redemptoris missio
4. El Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización: una nueva etapa histórica en el dinamismo misionero
5. Conclusión: «la nueva evangelización comenzó con el Vaticano II»

Capítulo 12: Huellas del Documento de Aparecida en la exhortación apostólica Evangelii gaudium

1. La naturaleza programática de Evangelii gaudium
2. La recepción latinoamericana del Vaticano II: de Medellín a Aparecida
3. Lectura esencial del Documento Conclusivo de Aparecida
 - a) El método ver – juzgar – actuar: la teología de la misión de Aparecida
 - b) Los cuatro ejes transversales: discípulos – misioneros – vida en Cristo – nuestros pueblos
4. La densa presencia de Aparecida en Evangelii gaudium
5. Conclusión: «la dulce y confortadora alegría de evangelizar»

Capítulo 13: Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo (olvidado) de la eclesiología conciliar

1. Preámbulo: el Pacto de las Catacumbas y el grupo «Jesús, la Iglesia y los pobres»
2. La «Iglesia de los pobres» en el plan general del Concilio Vaticano II
 - a) La irradiación de las palabras proféticas de Juan XXIII
 - b) «Un grupo de padres estudia la pobreza»
 - c) El plan de Suenens para el Concilio: Iglesia ad intra-ad extra

- d) «Por una Iglesia sirviente y pobre»: el debate sobre el De Ecclesia
- 3. «El espíritu de pobreza evangélica» en la segunda mitad del Concilio
 - a) La encíclica programática de Pablo VI y su irradiación: dos mociones del grupo «Iglesia de los pobres»
 - b) En defensa del esquema XIII: De Ecclesia in mundo huius temporis
 - c) El Informe sobre la pobreza del cardenal Lercaro
 - d) La última etapa conciliar: Cristo y la tarea de la Iglesia en el mundo actual
 - e) Un post-concilio a la altura del Vaticano II: una reforma evangélica
- 4. Conclusión: la Iglesia de los pobres un «hecho germinal» del Vaticano II
- Capítulo 14: Vaticano II, misericordia e Iglesia samaritana. Glosas marginales a Misericordiae vultus
 - 1. La recepción del Concilio en este tiempo de misericordia
 - 2. Una lectura esencial cristológica del Vaticano II: misericordiae vultus
 - a) El rostro de Jesucristo y la misericordia de Dios: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9)
 - b) Una Iglesia dispuesta a recorrer la vía de la misericordia
 - 3. Conclusión: el rostro samaritano de la Iglesia
- Cuarta parte: La actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia
- Capítulo 15: Reflexiones teológicas sobre la reforma de la Iglesia: la herencia del P. Congar
 - 1. Preliminares: renovación, reforma, ecclesia semper reformanda
 - 2. Reforma y unidad de la Iglesia: la herencia del P. Congar
 - 3. La reflexión teológica posconciliar: la santidad de la Iglesia y la pecaminosidad de sus miembros
 - 4. El cambio estructural de la Iglesia: escritos para la reforma de la Iglesia
 - 5. Conclusión: «Esta es la Iglesia que amo»
- Capítulo 16: «Sínodo es nombre de Iglesia»: corresponsabilidad, autoridad y participación
 - 1. ¿Democratización de la Iglesia o sinodalización?
 - 2. Mirada a la realidad: realizaciones de la sinodalidad en el tiempo posconciliar
 - 3. El modelo paradigmático para el «método sinodal»: Hch 15
 - 4. Perfil y retos de una «Iglesia sinodal»
 - 5. El alma de la sinodalidad: comunicación, confianza, escucha
- Capítulo 17: La «conversión pastoral» del papado desde las lecciones de la historia
 - 1. Preámbulo: jalones históricos para una teología del primado
 - 2. La constitución Pastor aeternus (1870) del Vaticano I y la definición de las prerrogativas papales: primado de jurisdicción e infalibilidad ex cathedra
 - a) Notas sobre la dinámica interna del Vaticano I: el debate sobre la

infallibilidad

b) Resultado histórico y valoración teológica

3. La constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II (1964): primado y episcopado en el horizonte de la colegialidad

a) El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia: los debates sobre la colegialidad

b) Primado y colegialidad en el capítulo III de la constitución *Lumen gentium*

4. La encíclica *Ut unum sint* (1995): la recepción ecuménica de los dogmas papales en la eclesiología de comunión

a) El servicio del obispo de Roma a la unidad de la Iglesia

b) Las dificultades ecuménicas del papado

c) Recapitulación: elementos fundamentales del ministerio petrino

5. Conclusión: la historia sigue abierta. El primado en el horizonte de la sinodalidad

Capítulo 18: Aproximación a una mística eclesial: evangelización con Espíritu desde el espíritu del Vaticano II

1. Punto de partida: el desafío de la «mundanidad espiritual»

2. Experiencia del Espíritu a la luz del Concilio Vaticano II

a) Características de la espiritualidad cristiana posconciliar

b) Líneas directrices de la espiritualidad del Concilio pastoral

3. Jalones para una espiritualidad y mística eclesial de futuro

a) Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia

b) La Iglesia, sujeto de la fe y misterio de comunión, como lugar mistagógico

c) Cristo, Espíritu e Iglesia: el significado del término «mística» en eclesiología

4. Conclusión: el espíritu de la nueva evangelización y la novedad de Jesucristo

Quinta parte: Recapitulación: una Iglesia que busca caminos nuevos

Capítulo 19: El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización

1. La realidad teológica de la institución conciliar: el consenso vertical y horizontal de la Iglesia universal

2. Un intento de sistematización del pensamiento conciliar

a) La clave sustancial: Iglesia ad intra – ad extra

b) La Constitución *Lumen gentium*, *Ecclesia ad intra*, y el principio de renovación

c) El ecumenismo y la *Ecclesia ad extra*: los tres círculos de diálogo

d) Conclusión: para una mistagogía o iniciación al Concilio

3. El significado histórico del Concilio Vaticano II como movimiento de renovación

a) El Concilio como cesura: la despedida oficial de la «época piana»

b) El concilio como primera realización mundial de la Iglesia

4. «No apaguéis el Espíritu»: un lema para seguir adelante

Conclusión: Evaluación eclesiológica del «efecto Francisco»

Bibliografía – Fuentes (2012-2016)

a) Monografías

b) Artículos en revistas

c) Capítulos de libros

PRÓLOGO:
**Cuaderno de bitácora: del Año de la Fe
al Jubileo de la Misericordia**

En su día escribió Gilbert K. Chesterton que sin conocer el valor de los concilios de la Iglesia no se podría escribir una historia de Europa mínimamente lógica [1]. Esta apreciación, salida de la pluma del gran escritor inglés convertido al catolicismo en 1922, es válida para el período que llega hasta la celebración del Concilio Vaticano I (1869-1870). Este hombre ingenioso, defensor de las sutilezas de las discusiones teológicas y amante de las paradojas, difícilmente podía presentir las repercusiones de la última asamblea ecuménica de la Iglesia católica.

Cuando hoy queremos evaluar la resonancia del Concilio Vaticano II (1962-1965), seguimos echando mano de la interpretación que hizo K. Rahner: se trata del primer acto oficial de la Iglesia mundial. Aunque, en realidad, esto ya lo había pronosticado Juan XXIII: «Por primera vez en la historia, los padres del Concilio pertenecerán realmente a todos los pueblos y naciones, y cada uno aportará su contribución de inteligencia y experiencia para curar y sanar las cicatrices de los dos grandes conflictos que han cambiado profundamente la faz de todas las naciones» [2]. En cualquier caso, las reflexiones preliminares de la constitución pastoral, *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, habían barruntado el proceso de globalización de una humanidad que estrechaba sus lazos de relación y de dependencia. Últimamente, en el momento que vivimos, se percibe un rasgo nuevo señalado por el cardenal W. Kasper: en la Iglesia está soplando un viento del Sur [3]. Este es un primer indicio de ese estado de cosas que hemos denominado el *giro eclesiológico*, que da título a esta obra, cuyo objetivo último consiste en calibrar la dimensión eclesiológica del llamado «efecto» Francisco.

Para ello, las páginas de este libro quieren llamar la atención y levantar acta de la intensificación del proceso de recepción del Concilio Vaticano II que ha tenido lugar a raíz de la conmemoración del quincuagésimo aniversario de su inauguración y de su clausura, es decir, durante el cuatrienio que ha transcurrido entre el 11 de octubre de 2012 y el 8 de diciembre de 2015. Cabe hablar –son impresiones de un observador– de un período de especial concentración sobre el acontecimiento conciliar, que ha deparado y está deparando una nueva reflexión sobre el ser y la misión de la Iglesia. La primera

fecha coincide con el comienzo del Año de la fe, y la segunda con el arranque del Año jubilar de la Misericordia, que terminó con la fiesta litúrgica de Cristo Rey (el 20 de noviembre de 2016).

La primera iniciativa corresponde al Papa emérito Benedicto XVI; la segunda, a su inmediato sucesor, Francisco. Se trata, pues, de recibir el Concilio de la mano de Benedicto XVI y de Francisco. Por ello, estas páginas introductorias arrancan de una meditación sobre este proceso y anticipan asimismo una tesis de fondo: en este cambio de pontificado se está produciendo un giro histórico y teológico.

1. Recibir el Concilio de la mano de Benedicto XVI: la nueva evangelización

Como es sabido, el Concilio Vaticano II ha estado al inicio y al final del pontificado de Benedicto XVI (2005-2013). Al inicio, con su discurso de felicitación navideña a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, que planteó la cuestión de la adecuada hermenéutica del Concilio. El Vaticano II estuvo también al final, en el discurso que dirigió al clero de Roma el 14 de febrero de 2013, pocos días antes de abandonar la jefatura de la Iglesia. Esta alocución iba introducida por una confesión: «Dadas las condiciones de mi edad, no he podido preparar un grande y verdadero discurso, como podría esperarse; pienso más bien en una pequeña charla sobre el Concilio Vaticano II, tal como yo lo he visto». Y su relato comenzaba con la anécdota de cómo el cardenal Frings decidió llevar a aquel joven teólogo al concilio:

«En el año 1959, yo había sido nombrado profesor de la Universidad de Bonn, adonde asisten los estudiantes, los seminaristas de la diócesis de Colonia y de otras diócesis vecinas. Por tanto, tuve contactos con el arzobispo de Colonia, el cardenal Frings. El Cardenal Siri, de Génova –en el año 61, creo– organizó una serie de conferencias de diversos cardenales sobre el Concilio e invitó también al arzobispo de Colonia a dar una de las conferencias, con el título: “El Concilio y el mundo del pensamiento moderno”. El cardenal me invitó –al más joven de los profesores– a que le escribiera un borrador; el proyecto le gustó, y presentó al público de Génova el texto tal como yo lo había escrito. Poco después, el Papa Juan le llamó para que fuera a verle, y el cardenal estaba lleno de miedo, porque tal vez había dicho algo incorrecto, falso, y se le llamaba para un reproche, incluso para retirarle la púrpura. [...] Sin embargo, cuando llegó, el Papa Juan se acercó, lo abrazó y le dijo: “Gracias, Eminencia; usted ha dicho lo que yo quería decir, pero no encontraba las palabras apropiadas”. Así, el cardenal sabía que estaba en el camino correcto y me invitó a ir con él al Concilio; primero como su experto personal y después, durante el primer período –en noviembre de 1962, me parece–, fui nombrado también perito oficial del Concilio» [4] .

Estos recuerdos aluden a una problemática de gran interés, como es la noción teológica de Concilio. De hecho, aquella conferencia fue el primer motivo de discusión con H. Küng. Merece la pena recordar que al comienzo de su pontificado Benedicto XVI tuvo un encuentro, el 24 de septiembre de 2005, en Castelgandolfo, con su antiguo colega de Tübinga. También había recibido, el 29 de agosto, al sucesor de monseñor Marcel Lefebvre, el obispo cismático Bernard Fellay. A mitad de su pontificado, Benedicto XVI, el 21 de enero de 2009, decidió el levantamiento de las excomuniones a los cuatro obispos ordenados ilegítimamente por Marcel Lefebvre en 1988. Esta decisión provocó reacciones de preocupación, dada la oposición sistemática que los tradicionalistas vienen manifestando frente a las grandes decisiones conciliares: la reforma litúrgica y las enseñanzas de la colegialidad, la doctrina acerca del ecumenismo, la nueva

actitud de la Iglesia ante el judaísmo y las otras religiones del mundo, el principio de la libertad religiosa.

Pero vayamos al asunto que nos interesa: la convocatoria de un Año de la Fe. Todo comienza con aquellas palabras del Papa Ratzinger tantas veces citadas en los últimos años:

«He pensado que iniciar el Año de la fe coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, “no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados, como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia [...] Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza”. Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: “Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”» [5] .

Estas palabras programáticas pusieron en marcha muchas iniciativas. Conferencias, cursos, jornadas, congresos y publicaciones pusieron el significado del Concilio Vaticano II en el centro de su interés. Así se abrió un tiempo para hacer memoria del paso del Espíritu por nuestra reciente historia eclesial. La memoria se ha hecho reflexión y ha renovado con interés y esperanza la pregunta que movilizó a la asamblea conciliar hace más de cincuenta años: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

Ahora bien, conviene no olvidar que la iniciativa del «Año de la fe» quedó situada en el marco de la nueva evangelización. Para entonces, como signo de la urgencia eclesial de la transmisión de la fe, Benedicto XVI había promovido la creación de un dicasterio romano dedicado a la nueva evangelización por la carta apostólica en forma de «*motu proprio*» *Ubicumque et semper* (21 de septiembre de 2010). Por otro lado, hizo el anuncio de la celebración de un Sínodo de los Obispos para abordar el tema de *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Este fue el tema de la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los obispos (7-28 de octubre de 2012).

2. Recibir el Concilio de la mano de Francisco: la reforma misionera de la Iglesia

Antes de que llegara a concluir cronológicamente el Año de la Fe, el mundo entero pudo asistir a la renuncia histórica de Joseph Ratzinger como papa, y muy pronto el escenario eclesial pasó a ser ocupado por la carismática figura de Jorge Mario Bergoglio. Es el primer Papa latinoamericano, «venido del fin del mundo», según sus primeras palabras; es el primer Papa jesuita, el primer pontífice que procede de una orden religiosa después del camaldulense Gregorio XVI, elegido en 1831. Ciertamente, desde su primera comparecencia pública, el antiguo arzobispo y cardenal de Buenos Aires hizo gala de gestos y palabras, de modos y formas nuevos y sorprendentes. La elección de su mismo nombre, *Francisco*, entraña un programa de reforma, plasmado en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (= EG), que es su toma de postura ante la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los obispos, que versó –como ya se ha dicho– sobre la nueva evangelización.

El Papa argentino ha perdido poco tiempo en especulaciones sesudas acerca de la recepción y la hermenéutica del Vaticano II. En su primera entrevista afirmó escuetamente: «El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio» [6] . A ello hay que añadir la referencia específica al Concilio hecha en la bula *Misericordiae vultus* (= MV), explicitando el sentido del comienzo de un Año Santo para el 8 de diciembre de 2015, solemnidad de la Inmaculada Concepción. Recordemos sus palabras:

«He escogido la fecha del 8 de diciembre por su gran significado en la historia reciente de la Iglesia. En efecto, abriré la Puerta Santa en el quincuagésimo aniversario de la conclusión del Concilio Ecuménico Vaticano II. La Iglesia siente la necesidad de mantener vivo este evento. Para ella se iniciaba un nuevo período de su historia. Los Padres reunidos en el Concilio habían percibido intensamente, como un verdadero soplo del Espíritu, la exigencia de hablar de Dios a los hombres de su tiempo de un modo más comprensible. Derrumbadas las murallas que por mucho tiempo habían recluido a la Iglesia en una ciudadela privilegiada, había llegado el tiempo de anunciar el Evangelio de un modo nuevo. Una nueva etapa en la evangelización de siempre» (MV 4).

El Vaticano II, bajo la guía del Espíritu Santo, ha iniciado una nueva etapa en la historia de la Iglesia. Es necesario mantener vivo su impulso original, es decir, su ansia misionera de anunciar el Evangelio de una manera nueva. Recordemos que K. Rahner había hablado del concilio como un *nuevo comienzo*. Algo de ese impulso ha sido

retomado por el Papa argentino, que «sueña con una opción misionera capaz de transformarlo todo», [...] de modo que «toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual, más que para la autopreservación» (EG 27).

De ello dan cuenta las páginas de este libro. La Iglesia no puede ser una ciudadela en actitud defensiva, sino que su razón fundamental es salir al encuentro de la gente. Francisco quiere una Iglesia de puertas abiertas: «Veo a la Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla» [7]. Asumiendo las líneas directrices de su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, afirma con rotundidad en la bula de convocatoria del jubileo: «La misericordia es la viga maestra que sujeta la vida de la Iglesia» (MV 10). La misión de la Iglesia ha de estar impregnada por la misericordia.

3. Redimir el acontecimiento de la fugacidad: materiales para una eclesiología

La eclesiología es un saber situado, una disciplina académica que habla de la Iglesia de Dios, realidad teológica indisociable de su condición humana y social y de sus circunstancias históricas y culturales. Este es nuestro objeto de estudio: la *Ecclesia de Trinitate*, el misterio anclado en las profundidades de la Trinidad (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo), que se desenvuelve en la historia de la humanidad como *Ecclesia ex hominibus*. La Iglesia está en permanente devenir, y por eso es una característica peculiar de la reflexión eclesiológica hallarse siempre *in fieri*. Hay que prestar atención, por tanto, a la marcha y al despliegue de los acontecimientos.

A título personal, doy fe del interés y del deseo acrecido de acceder a un conocimiento renovado del acontecimiento y de la obra conciliar. Desde la iniciativa de Benedicto XVI he podido impartir conferencias, participar en coloquios, congresos y seminarios, dar cursos de formación permanente en diócesis, a sacerdotes, laicos y religiosos, que me han hecho volver una y otra vez sobre las intensas jornadas conciliares. Algunas de aquellas reflexiones han sido publicadas en libros o en revistas, otras dormían en los archivos del ordenador [8] .

El disco duro de nuestros ordenadores se ha convertido en ese instrumento tan útil para la navegación que se llamaba «cuaderno de bitácora». Ahí quedaban recogidos los apuntes de la peripecia de un viaje, como el que ahora vamos a emprender, releendo algunas de aquellas notas, que corresponden al tiempo transcurrido entre esas dos piedras miliare que simbolizan el Año de la fe y el jubileo de la misericordia. Se puede describir anticipadamente este itinerario y el curso que registran las coordenadas de un *giro eclesiológico*: la transición desde las preocupaciones de Benedicto XVI acerca de la correcta hermenéutica conciliar, de la valoración del legado doctrinal del Concilio, filtrado por el ideal de la nueva evangelización, hasta la emergencia de una preocupación eminentemente misionera, de la Iglesia en salida, querida por el Papa Francisco, como presupuesto fundamental para una actitud de reforma eclesial que adopta el rostro de la misericordia de Dios. De ello quieren levantar acta estos *materiales para una eclesiología*, cuya distribución, articulación y capitulario describo seguidamente.

Empezaremos haciendo memoria del legado del Vaticano II en una primera sección sobre la actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia. Después de presentar en el capítulo inicial una visión de conjunto del Vaticano II al hilo del interrogante fundamental, *Iglesia, ¿qué dices de ti misma?*, abordamos en el capítulo segundo el interrogante sobre el significado histórico del Vaticano II, que a veces se ha visto planteado en la pura alternativa continuidad-ruptura, una cuestión que tanto preocupó al Papa emérito Benedicto XVI. Ahí esbozamos la clave interpretativa que emana de la intención de los Papas Juan y Pablo: la lógica del *aggiornamento* pastoral. En los dos capítulos siguientes recordaremos la riqueza doctrinal de las dos grandes constituciones sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia, que son complementarias entre sí: la constitución dogmática *Lumen Gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Cierra esta sección el capítulo quinto, que es una reflexión acerca de uno de los primeros gestos del Papa Francisco: la canonización de Juan XXIII y de Juan Pablo II, que constituye, en primer término, una revalidación del Concilio Vaticano II.

La segunda y la tercera parte de este libro quieren repasar las dos dinámicas fundamentales puestas en marcha por el acontecimiento conciliar: el impulso del *aggiornamento* y el impulso de descentramiento; es decir, la conciencia renovada de Iglesia y su dimensión misionera. Por eso, los capítulos de la segunda sección recorren los aspectos fundamentales de la nueva conciencia de Iglesia en una mirada *ad intra*, que pone de manifiesto la recepción de aspectos centrales de la constitución *Lumen gentium*: los modelos de Iglesia (capítulo 6), la identidad sacerdotal, profética y regia del pueblo de Dios (capítulo 7), la dimensión sacramental y colegial del episcopado (capítulo 8), el protagonismo del laicado en la vida y misión de la Iglesia (capítulo 9); el puesto de la vida religiosa en la Iglesia-comunión (capítulos 10).

Los capítulos de la tercera sección, siguiendo la huella de *Gaudium et spes* y del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, repasan la dimensión *ad extra* de la Iglesia, en ese itinerario que va desde el Vaticano II a la nueva evangelización (capítulo 11). Prolongando esta dinámica, el capítulo siguiente estudia las huellas del Documento de Aparecida en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, a la búsqueda de las raíces latinoamericanas de la eclesiología pastoral del Papa Francisco, con su mensaje de una Iglesia en salida misionera, de discípulos y misioneros. El capítulo 13 quiere recuperar algunos aspectos olvidados de la doctrina conciliar, como es la conexión

teológica Jesucristo, la Iglesia y la pobreza, la problemática de la Iglesia pobre y para los pobres, que encuentra un desarrollo en la visión de Iglesia samaritana, rostro y sacramento de la misericordia (según *Misericordiae vultus*). De ello trata nuestro capítulo 14, que cierra esta sección.

A la vista de ese proyecto de Iglesia, la cuarta sección se centra en las reformas de las estructuras eclesiales, recuperando en primer término (capítulo 15) la inspiración del estudio clásico de Y. Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. En segundo lugar, el capítulo 16 se adentra en ese modelo de Iglesia sinodal que quiere el Papa Francisco. En tercer lugar, esa reforma afecta asimismo al ejercicio del primado del Papa en la búsqueda de una conversión pastoral, como signo de la misericordia. De ello trata el capítulo 17. Finalmente, esta reforma eclesial va supeditada a una evangelización con Espíritu, que sepa sobreponerse a la enfermedad de la mundanidad espiritual. Al hilo de la dimensión espiritual que debe animar e inspirar, según *Evangelii gaudium*, la salida misionera de la Iglesia, nos preguntamos por la posibilidad de una experiencia mística de la Iglesia a la luz del Vaticano II.

El libro concluye con una doble recapitulación: a la luz del binomio «remembranza y actualización», el capítulo 19 hace un repaso de las cuestiones que han sido objeto de reflexión: el significado permanente del Vaticano II desde la misma naturaleza de la institución conciliar; el núcleo sustancial de sus afirmaciones doctrinales; el significado renovador del Concilio como acontecimiento histórico; la actualización de sus principales intuiciones al hilo de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. En el capítulo conclusivo hacemos una valoración eclesiológica del efecto Francisco.

A una Iglesia que corre el riesgo de ser posconciliar solo desde el punto de vista cronológico, hay que recordarle aquellos intereses que pueden ayudarla a inscribirse en los trances de los nuevos tiempos. Por tanto, el resultado final de estos materiales para una eclesiología es, dicho en forma sintética, una teología de la Iglesia, comunidad misionera y comunión sinodal. Este libro viene así a completar una trilogía que iniciábamos con *Vaticano II: remembranza y actualización* (2002) y habíamos continuado con *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (2012), a la luz de aquellas consideraciones de K. Rahner: «Ciertamente que todavía pasará mucho tiempo hasta que la Iglesia, que ha sido agraciada por Dios con un Concilio Vaticano II, sea la Iglesia del Vaticano II» [9] .

En Madrid, a 14 de diciembre de 2016,
festividad de San Juan de la Cruz

-
- [1] . *Alfa y Omega*, 14 de junio de 2012, 29.
- [2] . J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 504.
- [3] . W. KASPER, *Iglesia católica. Esencia – Realidad – Misión*, Sígueme, Salamanca 2013, 48.
- [4] . El texto de la conferencia preparado por Ratzinger para el cardenal Frings, «El Concilio y el mundo de las ideas modernas», fue pronunciado en noviembre de 1961. Cf. J. RATZINGER, *Obras Completas*, VII/1: *Sobre la enseñanza del concilio Vaticano II. Formulación, transmisión, interpretación*, BAC, Madrid 2013, 35-54. Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, 627-668.
- [5] . BENEDICTO XVI, *Porta fidei*, 5.
- [6] . *Razón y Fe* 268 (2013) 267.
- [7] . *Ibid.*, 261.
- [8] . Véase la Bibliografía recogida al final.
- [9] . «El Concilio, nuevo comienzo», en K. LEHMANN – PH. ENDEAN – J. SOBRINO – G. WASSILOWSKY, *Karl Rahner: La actualidad de su pensamiento*, Herder, Barcelona 2004, 83.

PRIMERA PARTE:

LA ACTUALIDAD DEL CONCILIO
PARA LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA

CAPÍTULO 1:
**El interrogante fundamental:
«Iglesia, ¿qué dices de ti misma?»**

Comencemos echando una mirada al pasado. Detrás del aplauso con que el colegio de cardenales acogió la sorpresa del anuncio de un concilio ecuménico, hecho por el Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, se ocultaban seguramente opiniones y sensaciones muy diversas. Por lo pronto, se atribuyen al entonces arzobispo de Milán, G. B. Montini, futuro Pablo VI, aquellas palabras: «Este viejo mocetón no sabe que está metiendo las manos en un avispero» [1]. El Vaticano II ha entrado en la historia como el «concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», portando el estandarte de la renovación y reforma hacia dentro y de la apertura hacia fuera, en diálogo con el mundo moderno. Y siguen dando que pensar aquellas palabras de Monseñor Hakim: «Guste o no guste, un Concilio de finales del siglo XX será el Concilio del siglo XXI» [2].

1. Preliminares: «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»

Nosotros tenemos como trasfondo la reciente celebración del quincuagésimo aniversario del Concilio Vaticano II (1962-1965) y, sin embargo, como se ha dicho, estamos ante un acontecimiento «para unos, desconocido; para otros, olvidado; para una notable mayoría, incomprendido» [3]. Para muchos testigos de la generación que presenció directamente el acontecimiento conciliar, el Vaticano II fue una experiencia asombrosa y apasionante. Sin embargo, aquel interés y aquel entusiasmo quizá se hayan difuminado y transformado en una desilusión que alimenta el temor de una involución o de un retorno estéril al pasado, dando la espalda a la renovación entonces incoada. Si pronto los reformistas expresaron su queja hacia la inercia de la institución, las fuerzas más conservadoras percibieron en las innovaciones conciliares síntomas de disolución de la identidad católica. Esta es la dimensión existencial del problema teológico involucrado en la recepción e interpretación del Concilio.

Estas reflexiones quisieran destilar el legado del Vaticano II en torno a un interrogante básico que concentró las preocupaciones de los padres reunidos en Roma:

«Iglesia, ¿qué dices de ti misma?». En este sentido, vaya por delante la valoración general salida de la pluma del teólogo dominico Y. Congar: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones» [4]. En otras palabras: la Iglesia fue un tema predominante en aquellos cuatro otoños conciliares que transcurrieron entre 1962 y 1965. Por eso, la idea de la Iglesia y de su misión ha de buscarse no solo en la constitución dogmática sobre la Iglesia, sino que hay que tomar en consideración el resto de los documentos.

Así lo indicó también el teólogo alemán K. Rahner en una conferencia pronunciada varias veces en enero y febrero de 1966, publicada con el título de «La nueva imagen de la Iglesia» [5]. Allí se refirió al Vaticano II como «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». Su discurso comenzaba con la siguiente declaración:

«El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado *de la Iglesia* en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia, en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral, en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia, en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia, en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia, en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa».

Ahora bien, el teólogo jesuita se mostraba asombrado al constatar esta concentración eclesiológica de temas, porque el tema más importante de la fe y, por tanto, de la teología es el Dios uno y trino revelado en Cristo, no la Iglesia. Sin embargo, estos han sido los caminos de la Providencia para la Iglesia de finales del siglo XX, el llamado *siglo de la Iglesia*. Por otro lado, conviene recordar que este resultado no es algo tan extemporáneo, pues existía la certeza de que había que completar la doctrina del Concilio Vaticano I (1869-1870), que acabó abruptamente, dando lugar a las definiciones primaciales (infallibilidad *ex cathedra* y primado de jurisdicción) sin haber elaborado, en contra de lo que estuvo previsto, una teología correspondiente sobre el episcopado y, más aún, una teología de la Iglesia como pueblo de Dios. A ello se añade el deseo del

aggiornamento o puesta al día deseado por san Juan XXIII, donde la reflexión sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia estaba llamada a ocupar un puesto de excepción.

Vamos a intentar ofrecer una visión general y sintética del último Concilio. Ahora bien, la tarea que así se perfila ante nosotros se hace inabarcable. Para no perdernos en el intento, he tomado una decisión: presentar la historia y el resultado doctrinal del Vaticano II recurriendo principalmente a los relatos de dos laicos que estuvieron allí, dos testigos de excepción: Jean Guitton, el primer y único observador laico en el Vaticano II durante el primer período de sesiones, y Pilar Bellosillo, auditora seglar presente en el aula conciliar desde el tercer período de sesiones hasta el final.

De la mano del primero, al hilo de una conferencia titulada *Una mirada al Concilio. Profecías del único observador seglar*, nos vamos a adentrar en lo que este filósofo francés (1901-1999), profesor en la Sorbona, ha denominado el *misterio* del Concilio. Nos va a facilitar la noción y el significado de los concilios en la historia de la Iglesia, así como una caracterización inicial de la dimensión pastoral y ecuménica del Concilio Vaticano II. En segundo lugar, prolongando su testimonio, recapitularemos la marcha de los trabajos hasta el resultado final al hilo de la cuestión básica: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? Finalmente, de la mano de la auditora laica pondremos de relieve, de forma retrospectiva, los principales núcleos doctrinales.

2. Miradas iniciales de Jean Guitton: aproximación al *misterio* del Concilio

El 14 de enero de 1963, el *vir laicus* Jean Guitton pronunció, bajo las bóvedas de la Iglesia abacial de Saint-Germain-des-Prés, una conferencia sobre el Concilio Vaticano II. Estaba, pues, muy reciente la clausura de la primera sesión ecuménica. Había transcurrido el primer período de sesiones [6]. ¿Qué era lo que podía decir y lo que debía callar aquel observador que, al igual que los Padres conciliares, había prestado juramento de discreción? Un prelado le había brindado una respuesta sibilina y profunda al mismo tiempo: «*Rien sur le secret du Concile, tout sur son mystère*». Hoy día, cuando ya contamos con excelentes historias breves, con documentadas y voluminosas crónicas del Concilio, lo del secreto queda muy lejos –sea dicho de paso que los Padres conciliares no lo respetaron mucho– y ha sido ampliamente sobrepasado por el aluvión de datos y

documentación. Por eso, quizá sea más importante rescatar lo que Jean Guitton denomina el *misterio* del Vaticano II y que distingue perfectamente del secreto conciliar:

«Considerad un capullo de rosa en la primavera; suponed que, de minuto en minuto, un fotógrafo lo fuera retratando. Las imágenes de la rosa podrían ser sorprendentes, radiantes, pero nunca llegaríais a ver lo esencial, que es el instante en que la flor se abre. El Concilio se puede comparar a ese capullo; las instantáneas son los artículos que habéis leído en los periódicos. Pero lo que yo quisiera sacar a la luz en esta tarde, en la sombra de esta Iglesia, es algo muy diferente: la eclosión, siempre misteriosa. La distinción entre el *secreto* y el *misterio* se aplica a la revelación de todo gran acto humano, como la vocación, el amor o la muerte, cuyo secreto debe permanecer oculto, en tanto que el resplandor de su misterio ilumina los corazones» [7] .

De aquí arrancaban los pensamientos de este filósofo para desentrañar y revelar ese gran acto humano y eclesial, el *misterio* del Concilio. Aquella alocución, publicada con el título de «Regard sur le Concile» (*Mirada al Concilio*), tenía el valor sobreañadido de ser el testimonio del único observador laico oficialmente delegado en el Concilio. Su primera mirada sobre el Concilio pretende situar el acontecimiento conciliar en la historia secular de la Iglesia. Un Concilio ¿es algo normal o es una curiosa rareza? Ciertamente, a lo largo de dos mil años de historia de la Iglesia, los concilios han sido pocos numéricamente; según la contabilidad romano-católica, veintiuno. Por otro lado, el estado de ideas a la muerte de Pío XII, antes de la convocatoria hecha por Juan XXIII, podría expresarse así: muchos pudieron pensar que la época de los concilios habría pasado a la historia. El primado papal habría encontrado su coronación en el Concilio Vaticano I, que había definido en 1870 que la infalibilidad de la Iglesia podía ser recapitulada en la infalibilidad de su cabeza cuando habla en nombre de ella. Lo cual pudo hacer pensar que aquel había sido el último de los Concilios.

Guitton pensaba, con todo, que a Roncalli, el «Papa Bueno», pero también historiador y erudito, buen conocedor del Concilio de Trento, le rondaba la idea de un concilio universal. Sin embargo, a tenor de la confesión íntima del papa, esta idea le sobrevino de repente, impulsada como por un instinto celestial. La hizo pública en enero de 1959, al final del octavario de oración para la unión de los cristianos. Juan XXIII le fijaba dos objetivos muy distintos al Concilio ecuménico, pero unidos entre sí. El primero apuntaba hacia la preparación de la unidad de los cristianos. El segundo objetivo, de orden próximo, sería la *puesta al día* universal de las ideas y actividades de la Iglesia, en orden a un rejuvenecimiento que la hiciera más atractiva y amable para los hermanos separados y para el mundo moderno (*aggiornamento*). De esta primera mirada fluye

como consecuencia la impresión de la originalidad característica de este concilio de 1962, hasta el punto de que se puede hablar del comienzo de una nueva era conciliar en la historia de la Iglesia: el Vaticano II será –pronosticaba– un concilio positivo y no negativo, «en el sentido de que no tratará de condenar un error, sino de ilustrar una verdad; de que olvidará las pasadas querellas, las antiguas polémicas, las condenas y los anatemas, para sacar a la luz la verdad divina en su estructura y en su dinamismo».

Quien conozca el trasunto del Vaticano II podrá reconocer en este comentario las palabras que pronunció Juan XXIII en la alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962. Allí estaban formulados los deseos más íntimos para su Concilio, un concilio con un *magisterio eminentemente pastoral*. Esta pauta debía presidir los trabajos conciliares y se ha convertido en una verdadera divisa para la Iglesia posconciliar, llamada por tanto a situarse a la zaga de ese hilo conductor inserto en el corazón del Vaticano II.

La mirada de Guitton se dirigía seguidamente hacia el interior del Concilio, cuya música interna es una sinfonía compleja, verdaderamente inacabada, pues restaban aún los otros tres períodos de sesiones, y donde estaban esbozándose tres temas o tres diálogos a la vez. Primeramente, el diálogo propio de todos los concilios, es decir, el diálogo de la Iglesia consigo misma. Un segundo diálogo tiene lugar entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas separadas. Finalmente, se dejaba oír el diálogo de la Iglesia católica con los hombres de buena voluntad. Los pensamientos de nuestro filósofo se detienen inicialmente en el segundo de los diálogos, con la intención de descifrar el profundo significado simbólico de la tribuna de los *observadores no católicos* como «la oscura figura de un porvenir posible»: la presencia de los delegados no católicos transforma profundamente la atmósfera misma del Concilio. Es válida la imagen de una reunión de familia a la que se invita a un miembro que antes había sido rechazado. Brevemente: «este Concilio no es solamente un Concilio ecuménico en el antiguo sentido de la palabra, sino que es también el Concilio del ecumenismo» [8] .

Dirijamos la mirada al ritmo interior del Concilio, que corresponde a su mismo diálogo interno. En el otoño de 1962 los Padres habían comenzado sus trabajos conciliares por el tema de la liturgia. Enseguida aparecieron dos posturas complementarias, dos tendencias que rápidamente fueron designadas como *derecha* e *izquierda*, como *tradición* y *progreso*. No hay pensamiento católico sin un esfuerzo de

síntesis, de conciliación, entre los elementos que parecen contrarios. No hay síntesis sin sufrimiento, no hay síntesis sin cruz. Este Concilio, al igual que los otros concilios, ha de buscar una fórmula que permita lograr el equilibrio difícil y necesario, una fórmula similar al «consustancial» de Nicea o a la distinción «persona-naturalezas» de Calcedonia. En aquel primer debate se pusieron de manifiesto aquellas dos tendencias de la inteligencia cuando esta se aplica al misterio de los ritos cargados de gracia. Así, por ejemplo, la lengua latina preserva el carácter sagrado del culto y para la primera tendencia no es un obstáculo, aun cuando no sea comprendida. Ahora bien, de cara a las necesidades de la catequesis, el uso de una lengua desconocida debe ser descartado, pues no resulta iluminadora. Estas dos tendencias han de ser equilibradas para que la liturgia sea el *culmen* de donde brota la vida de la Iglesia:

«Dos mil doscientos Padres se han puesto de acuerdo para unir sus dos tendencias, para pedir un esfuerzo destinado a establecer, bajo el control de los obispos, una liturgia fundada sobre el sacramento y sobre la palabra, que sea más inteligible, más formativa, más vital, no rebajándola a la categoría de manifestación teatral o mágica, sino al contrario, elevándola hasta el misterio esencial de la Vida divina comunicada y de la encarnación redentora que el sacrificio de la misa aplica y continúa» [9] .

Este diálogo interior del Concilio había sido interrumpido el 8 de diciembre (de 1962). En la interpretación de esta sinfonía inacabada, este primer período de sesiones ha dejado pendiente el debate que concierne al valor histórico y recíproco de la Biblia y de la Tradición, la cuestión capital que venía distanciando desde Trento a católicos y protestantes; además, también había quedado interrumpido y pospuesto sin acuerdo el debate que concierne al asunto capital de la Iglesia. Guitton asignaba al Concilio y a su segunda y próxima etapa una dirección axial: la elucidación de lo que es la Iglesia considerada estática y dinámicamente, es decir, en su estructura y su desarrollo. Los concilios pasados han tratado, primeramente, de la Trinidad, afirmando la consustancialidad del Hijo y del Padre. Después han tratado de la encarnación, distinguiendo en el Verbo encarnado la persona divina y las dos naturalezas. Posteriormente, en tiempos de la Reforma, se ha profundizado en la redención, explicitando la esencia de la gracia sacramental. El esfuerzo de elucidación de la realidad teológica de la Iglesia comenzó con el Vaticano I, pero quedó interrumpido. Las profecías de nuestro observador laico apuntaban en esta dirección: el Vaticano II debe insertarse en esta dinámica. Si el Concilio de 1870 ha definido las prerrogativas del sucesor de Pedro, queda pendiente la tarea de explicitar la idea de *obispo* con el mismo grado de precisión

que se ha hecho con la idea de *papa*. Brevemente: «la arquitectura dogmática del Concilio se despliega alrededor de la *idea de Iglesia*» [10] .

En el corazón de estas expectativas el filósofo francés situaba dos temas específicos: el obispo y el laico. El primero puede parecer un mero intendente o representante del poder central. Sin embargo, el obispo es el sucesor de los Apóstoles, no de un apóstol en particular, sino de los Apóstoles unidos en colegio. A cada obispo se le confía una porción de la Iglesia; su tarea encarna el misterio de unidad de la Iglesia. Por su parte, la figura del laico había quedado devaluada como miembro adyacente de la Iglesia: si la Reforma negaba el sacerdocio y hacía de todo laico un sacerdote, la Contra-reforma puso el acento sobre el carácter pasivo del laico en la Iglesia, de forma que se ha olvidado paulatinamente la vocación, la dignidad, el deber de misión de los laicos. Así las cosas, la tarea misionera quedaba reservada a presbíteros y religiosos. Pero el laico no es un clérigo clandestino o disminuido. A la espiritualidad laical, que se sitúa en la tradición de los profetas, le corresponde la consagración del mundo. El laico vive en medio de un mundo desacralizado, indiferente, refractario a la fe que le ha sido predicada. Se abre una nueva era para los cristianos que no son religiosos ni clérigos.

Queda por referir ese tercer diálogo del Concilio, que es el diálogo de la Iglesia con el mundo entero. Ante el urgentísimo problema de la paz en horas de guerra fría, el Concilio representaba una especie de maqueta real de una humanidad verdaderamente reunida, donde, en torno a una serie de verdades comunes, se respetan las vocaciones particulares de cada pueblo, cultura o continente. Por otro lado, en un mundo donde sobreabunda la pobreza, la Iglesia está llamada a desposeerse, según la imagen de su Fundador, y a manifestarse como la Iglesia de los pobres. Juan XXIII, que nació pobre, insistió mucho en esta pobreza. Sencillez, espíritu de pobreza, espíritu de servicio: estas son las tres características que el Papa y el Concilio quisieran imprimir en la renovación de la Iglesia. Además, este Concilio, a diferencia de otros concilios anteriores, es un Concilio libre frente al poder y el influjo del Estado.

En suma: la mirada más profunda sobre el Concilio sugerida por J. Guittou es una mirada interior y mística, que permite percibirlo sencillamente como la Iglesia en oración, una Iglesia de Pentecostés. A su juicio, el misterio del Concilio no es otra cosa que el misterio de la Iglesia, es decir, la eternidad presente en el tiempo. Esta era su aproximación a *lo invisible* del Vaticano II.

3. La pregunta radical: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

Los pensamientos del filósofo Guitton nos han llevado hasta el final del primer período de sesiones. Para ofrecer anticipadamente una visión de conjunto y el resultado doctrinal del Concilio, retomemos el hilo de la historia donde él lo había dejado. Retornemos, pues, a la famosa intervención del cardenal Suenens, el 4 de diciembre de 1962, mientras se estaba discutiendo el esquema sobre la Iglesia. En su alocución formuló la pregunta principal del Vaticano II: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? [11] Pero también esbozó un programa simple y realista para el Concilio que iba a permitir reducir a la unidad el ingente material de 70 esquemas (más de 2.000 páginas) elaborados por las comisiones preparatorias.

Su intuición de fondo era muy sencilla: *Ecclesia lumen gentium*. Para mostrar cómo la Iglesia es luz de los pueblos, el trabajo conciliar debía acoger el tema de la Iglesia como núcleo central, y todos los esquemas debían girar, en consecuencia, en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz) [12] .

Sabido es que aquella certera intuición fue saludada y aprobada por el cardenal Montini en su intervención del 5 de diciembre. La pregunta constituyó el tema esencial de la segunda etapa conciliar. Cuando accede al solio pontificio el nuevo papa Pablo VI, guiado por su preocupación de dar mayor coherencia y unidad a la obra conciliar, estableció en su discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963, los principales fines del Concilio: «la noción o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época» [13] .

Hay que subrayar que estos objetivos o ámbitos de diálogo se concentran en las áreas en las que han ido creciendo los problemas que agitaban la vida de la Iglesia a lo largo del siglo XX. Señalan, pues, direcciones por las que hay que seguir caminando en el futuro; se trata de un planteamiento abierto, de muy largo alcance. Notaba Pablo VI que el misterio de la Iglesia admite siempre «nuevas y más profundas investigaciones». Estos cuatro puntos cardinales del plan montiniano coinciden sustancialmente con aquellos tres

diálogos esenciales que J. Guitton veía brotar del mismo *misterio* del Concilio: diálogo interno, diálogo ecuménico, diálogo con el hombre de hoy. Por su parte, el Papa Montini ha desplegado en su encíclica programática *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1964) una visión de Iglesia en esa misma perspectiva del diálogo. Desde estos presupuestos podemos hacer una sistematización coherente de los 16 documentos conciliares, declarando al mismo tiempo de qué modo el Vaticano II ha sido «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia».

El trabajo conciliar comenzó, desde la orientación de la *Ecclesia ad intra*, tratando de esa dimensión íntima de la Iglesia que es la liturgia, el corazón de su vida. La constitución *Sacrosanctum Concilium*, el *incipit* cronológico y teológico del Vaticano II, asumía una parte del objetivo de la renovación interna de la Iglesia y, de este modo, ponía las bases para el tema central de todo el Concilio, que iba a ser el de la Iglesia. En la perspectiva *ad extra*, el Concilio dio su aprobación en diciembre de 1963, junto a la constitución sobre la liturgia, al decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*). Con todo, la constitución dogmática sobre la Iglesia venía ocupando el puesto central de punto de referencia de los trabajos desde finales de la primera sesión; representa, por tanto, el momento nuclear del diálogo interno conforme a la pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?

Lumen gentium trata de satisfacer el primero de los fines conciliares: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Obtuvo su aprobación solemne al final de la tercera etapa, en otoño de 1964, junto con el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, que guarda relación con el tercer objetivo querido por Pablo VI: el restablecimiento de la unidad entre los cristianos. Otro documento en esta misma dirección, el decreto *Orientalium ecclesiarum*, sobre las Iglesias católicas orientales, fue aprobado en aquella misma jornada. De ese catolicismo oriental católico puede decirse que traza un puente con esa otra forma de vivir y encarnar el mensaje del Evangelio que es el cristianismo de oriente (Iglesias orientales ortodoxas de tradición bizantina y eslava) y, de otra manera, con el cristianismo vivido en las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la reforma protestante. Ahora bien, esos dos decretos dependen teológicamente de la visión eclesiológica renovada del misterio de la Iglesia que ha cuajado en los capítulos primero –el misterio de la Iglesia– y segundo –el pueblo de Dios– de la constitución sobre la Iglesia.

El avance de los trabajos, desde los setenta esquemas preparatorios, se fue decantando en las cuatro grandes *constituciones*: sobre la liturgia, sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Estas dos últimas debieron esperar hasta el cuarto período de sesiones para encontrar su aprobación solemne, pero fueron acompañando la maduración teológica de la asamblea conciliar. A la postre, hay que reconocer que para dar una visión completa y coherente de la Iglesia se hizo necesario establecer dónde y cómo debía ser buscada esa noción. A saber: la revelación divina. Desde la lógica teológica, la constitución dogmática sobre la divina revelación, que recibió su aprobación solemne el 18 de noviembre de 1965, adquiere un carácter previo a toda la obra del Concilio. *Dei Verbum* reviste, desde el punto de vista metodológico, un carácter fundamental y fundante sobre el que se eleva el edificio doctrinal del Vaticano II. La constitución sobre la revelación divina, con su reflexión sobre la Escritura, la Tradición y el magisterio, es, en cierto modo, «la primera de todas las constituciones de este Concilio» y «sirve como introducción a todas ellas» [14]. Nos recuerda, desde su propia perspectiva, cuál es el centro de la vida de la Iglesia: el misterio de Dios revelado en Cristo. «Tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo».

A partir de esta afirmación se despliega la otra orientación señalada por el cardenal Suenens, la de la Iglesia enviada, en misión, la Iglesia *ad extra*. El desenlace paradigmático de esta perspectiva lo encontramos en la cuarta constitución del Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En esta constitución, que quiere aplicar una visión cristológica del ser humano a los grandes problemas éticos, sociales, políticos y económicos, se satisface el cuarto y último objetivo señalado por Pablo VI al Concilio: el diálogo con el hombre de hoy y la apertura de la Iglesia a la sociedad moderna. Todo ello permite concluir que el deseo de Juan XXIII se había cumplido, pues el Concilio constituye efectivamente un salto hacia delante, un serio esfuerzo de *aggiornamento*, un abrir ventanas para que el aire fresco penetre en el interior de la Iglesia.

Los otros documentos conciliares pueden ser presentados como una explicación de esos dos diálogos básicos, interno y externo, de la Iglesia. En realidad, todos aquellos decretos que pretenden una puesta al día y una renovación de la vida eclesial están concebidos en la perspectiva de la apertura misionera de la Iglesia al mundo, empezando por el texto que, al hilo de la afirmación conexas de la sacramentalidad y de la

colegialidad, replantea la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*); en segundo término, hay que recordar la teología del laicado que, desde el relanzamiento del sacerdocio común de todos los bautizados, se deja prolongar en el decreto sobre el apostolado secolar (*Apostolicam actuositatem*) y en esa plasmación más concreta sobre la tarea de los padres en la educación cristiana (*Gravissimum educationis*); en tercer lugar, desde la afirmación de la llamada universal a la santidad, entra en consideración la renovación carismática de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), así como la vida y la espiritualidad de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*) y su formación (*Optatam totius*). En esta misma longitud de onda, el Vaticano II ha repensado la tarea de evangelización en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*).

La cuarta constitución, *Gaudium et spes*, recapitula desde la atención a los signos de los tiempos el carácter pastoral del Concilio Vaticano II, su voluntad de diálogo con el mundo moderno, trazando líneas fundamentales acerca de la tarea histórica de la Iglesia en nuestra sociedad. Ya había sido indicado en el capítulo séptimo de *Lumen gentium* que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); por consiguiente, no puede desentenderse de las circunstancias históricas del mundo en que vive. Esta nueva relación con la situación profana del mundo encuentra su presupuesto básico en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), que es *conditio sine qua non* para una apertura al pluralismo ideológico de la actualidad, para el diálogo y la colaboración con los miembros de las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) [15] .

Este sería el momento de invitar a una lectura esencial de los grandes textos conciliares, en particular, de las cuatro grandes constituciones, tal y como se decanta en el título de la *Relación final* del Sínodo extraordinario de Obispos de 1985, dedicado a la conmemoración del Vaticano II: «La Iglesia a la escucha de la Palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo». Ahí quedan aludidas, sucesivamente, *Lumen gentium* y *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* y *Gaudium et spes*.

4. Con mirada de mujer: el *nuevo Pentecostés* vivido por Pilar Bellosillo

Tras este repaso de los principales documentos conciliares, vamos a profundizar en su doctrina eclesiológica de la mano de otro de sus protagonistas laicos; en este caso se trata de reflexiones retrospectivas, de la lectura esencial de la doctrina conciliar realizada por Pilar Bellosillo. Esta auditora seglar ha hecho en varias ocasiones un balance de su experiencia del Vaticano II en los términos de un *segundo Pentecostés*, que resume también en una impresión de dolor y de gozo, es decir, «un despojo doloroso de lo caduco» junto con «la gozosa acogida de lo nuevo» [16] .

El Concilio abrió por primera vez sus puertas el 11 de octubre de 1962; sin embargo, la presencia de las mujeres en el aula se hizo esperar, y tuvieron que transcurrir los dos primeros períodos de sesiones. En efecto, fue al comienzo de la tercera etapa, iniciada el 14 de septiembre de 1964, cuando tuvo lugar el nombramiento de 22 mujeres auditoras, un hecho absolutamente insólito en la historia de los concilios y que representó en aquel momento uno de los mayores impactos en la imagen tradicional de la Iglesia. Aquella elección se realizó entre mujeres que desempeñaban altos cargos en los movimientos seculares y en las órdenes religiosas. Entre las designadas hubo dos españolas: la religiosa Cristina Estrada, madre general de las Esclavas del Sagrado Corazón, y Pilar Bellosillo, entonces presidenta de la Unión Mundial de las Organizaciones Femeninas Católicas (UMOFC). Reconocía esta mujer que el Concilio ha sido el acontecimiento más excepcional que le ha tocado vivir.

Siendo cardenal, Pablo VI había sido un notable impulsor de los movimientos seculares. Al hacerse cargo del Vaticano II en la segunda etapa, llamó como expertos y auditores a un grupo de seculares varones. La incorporación de mujeres al aula conciliar se inscribe asimismo dentro del reconocimiento y sensibilidad hacia el apostolado y la vocación seglar, y constituye un paso importante en la afirmación de la relevancia de la misión del laico y, de modo especial, de la mujer en la Iglesia. Pilar Bellosillo estuvo al frente de la UMOFC entre 1961-1974; su mandato se inicia, por tanto, en la última fase de preparación del Vaticano II y se extiende, eclesialmente hablando, hasta el año de la celebración del Sínodo sobre la evangelización.

En la incorporación de mujeres al Concilio tuvo mucho que ver el cardenal Suenens, que denunció, en una alocución de mediados de octubre de 1963, la inconsecuencia que suponía declarar la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer, dotados de alma racional y creados a imagen y semejanza de Dios, y, sin embargo, no tratar a la mujer en

el mismo plano de igualdad: «La mitad del pueblo de Dios son mujeres y están ausentes aquí» [17] . En una carta redactada en París, comentaba Pilar Bellosillo a sus familiares:

«Ayer tuvimos una entrevista muy interesante con el cardenal Suenens, el belga que ocupa uno de los puestos clave en el Concilio. Fuimos especialmente a darle las gracias por su intervención en el Concilio, pidiendo que se admitiera a las mujeres entre los auditores laicos. Él dijo que era lo natural, pues, como había señalado, representamos la mitad de la humanidad. Le llevamos nuestra propuesta en cuanto a nombres de mujeres que podrían ser llamadas al Concilio como auditoras. [...] El cardenal Suenens nos dijo que se desea que los auditores seculares no asistan al Concilio simplemente para escuchar, sino para ser como el puente o el enlace entre el Concilio y el mundo secular» [18] .

Para alguien como Pilar Bellosillo, que tenía detrás la experiencia de las grandes organizaciones como Acción Católica y UMOFC, el procedimiento conciliar semejante a la dinámica parlamentaria no debió de resultarle extraño en absoluto. Su mayor temor, como nos es conocido por su confesión epistolar, eran la teología y el latín. Los auditores y auditoras debían elegir sus comisiones de trabajo, ya que las sesiones solían ser simultáneas. Pilar Bellosillo eligió la Comisión de Apostolado secular y el llamado esquema XIII. De este último saldrá la constitución pastoral sobre *la Iglesia en el mundo de hoy*; ella formó parte, junto con las auditoras Mary Luke Tobin y Rosemary Goldie, de una comisión restringida que trabajó, durante febrero de 1965, en la preparación del texto definitivo que se iba a presentar en el aula conciliar y que fue aprobado el 7 de diciembre de 1965 con el nombre de *Gaudium et spes*. En este sentido, escribía al cabo del tiempo nuestra auditora: «Las internacionales seculares trabajamos muy duro en aquellos tiempos. Hay textos conciliares que nos conciernen directamente: el texto sobre el Apostolado Secular y, fundamentalmente, la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes*. Esta es la fuente a la que hay que volver siempre» [19] .

En un libro de homenaje al cardenal Tarancón (de 1984) nos ha legado un interesante comentario al Vaticano II. Este *comentario* está dividido en cuatro partes que diseñan un recorrido desde los antecedentes del Concilio hasta su aplicación en la Iglesia española, tocando de camino los dos temas centrales del Vaticano II según la hoja de ruta que le había imprimido el plan del cardenal Suenens: la Iglesia en sí misma, la Iglesia en el mundo. En la primera parte recogía el eco de la iniciativa de Juan XXIII de convocar un concilio a los tres meses de su elección pontificia. Aquella primera reflexión está entretejida con las ideas principales del discurso inaugural del Concilio, el 11 de octubre de 1962. De manera textual cita este famoso pasaje: «Ahora la Esposa de Cristo prefiere

usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Prefiere salir al encuentro de las necesidades de hoy mostrando la validez de su doctrina, más que renovando condenas». Este pasaje de la alocución daba curso a ese tipo de magisterio *pastoral* propugnado por el «Papa Bueno» para el Vaticano II. Delineando la orientación de fondo, Pilar Bellosillo reproducía también un fragmento del importante discurso papal del 13 de septiembre de 1961, un año antes de la apertura: «el cometido del Concilio Ecuménico ha sido concebido para devolver al rostro de la Iglesia de Cristo todo su esplendor, revelando los trazos más simples y más puros de su origen».

En este sentido, y todavía sin salir del apartado de los antecedentes, mencionaba este doble movimiento sincronizado de «reflexión profunda sobre la Iglesia» y de «atención y escucha del hombre y del mundo», esforzándose por interpretar lo que Juan XXIII había llamado *signos de los tiempos*. En esta tarea habían trabajado los grandes teólogos, como Congar, Chenu, de Lubac, pocos años antes considerados sospechosos. Se veía así superado el fantasma de la «teología nueva» y se podía contar con la aportación de la investigación histórica y bíblica, con la renovación que venía propulsada de la mano del movimiento litúrgico, ecuménico, apostólico, pastoral.

Desde estos preámbulos, el *comentario* de Pilar Bellosillo aborda el capítulo de *la Iglesia* como primer tema nuclear del Vaticano II, ofreciendo una apretada síntesis de la doctrina conciliar al hilo de estos cuatro apartados: 1) la vuelta a la Palabra de Dios; 2) la colegialidad; 3) el ecumenismo; 4) la aportación del Oriente cristiano. Su primer subrayado es este: la Iglesia, para encontrarse a sí misma, vuelve a las fuentes. El sentido más profundo de la constitución *Dei Verbum*, que hace de ella el primer núcleo vital y condición de posibilidad de la renovación conciliar, se condensa en este enunciado: la recuperación de la Palabra de Dios, que es la fuente auténtica y propia de la Iglesia. De ahí ha podido surgir una eclesiología más bíblica, que permite describir a la Iglesia como objeto y misterio de fe, como sacramento, como pueblo de Dios de la nueva alianza, que toma su lugar en la historia humana. Forman parte de él todos los bautizados, pastores y laicos; estos últimos han dejado de ser la clientela, la pura materia, para pasar a ser considerados como *una parte de la estructura teológica de la Iglesia*. Se detiene nuestra comentarista en la gran revolución, en el llamado giro copernicano: la Constitución sobre la Iglesia, antes de hablar del poder, reconoce el ministerio como un servicio al pueblo de Dios: «El Vaticano II ve en la experiencia comunitaria de los orígenes (Hch 2,42-47) el

modelo, no solo de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), de la de los misioneros (*Ad gentes*, 25, 1) y la de los sacerdotes (*Presbyterorum ordinis* 17, 4 y 21), sino de la vida de todo el Pueblo santo de Dios (*Lumen gentium* 13, 1; *Dei Verbum* 10, 1)». Así se recupera ese valor fundamental del sacerdocio común de los bautizados, oscurecido durante siglos, junto con la responsabilidad de todos en la misión.

El segundo elemento de renovación es la colegialidad, es decir, la institución en la Iglesia de una forma de gobierno colegial: el papa con los obispos. Este colegio episcopal realiza la catolicidad de la Iglesia y la unidad en toda la diversidad de las Iglesias y comunidades locales. Recuerda que antes de concluir el Concilio, Pablo VI había aprobado la creación del Sínodo de los obispos (septiembre de 1965), «una expresión balbuciente de la colegialidad», en su potestad solo consultiva; por lo pronto, quedaba abierto el proceso hacia un gobierno colegial. Otras expresiones de la colegialidad son las conferencias episcopales y, a otro nivel, los consejos presbiterales, los consejos pastorales. La colegialidad y la comunidad constituyen la expresión genuina de una Iglesia «comunidad» [20] .

El tercer elemento de renovación eclesial es el ecumenismo. El decreto *Unitatis redintegratio* representa la actitud de diálogo con las demás iglesias cristianas, haciendo suyo el objetivo de la reconstrucción de la unidad como uno de los objetivos del Concilio. Solo hay un movimiento ecuménico, que es el que lidera el Espíritu Santo. El decreto conciliar es, por ello, más que un texto, un acto que compromete a la Iglesia católica en el movimiento ecuménico: «El camino hacia la unidad es también *nuevo*: no se conseguirá por la vía del *retorno* –“que vuelvan los que se han ido”–, sino por la de la *comunidad*: “vamos todos”». La constitución sobre la Iglesia se enriquece además con las aportaciones del Oriente cristiano. Y venía a la mente de nuestra auditora la intervención de un prelado de origen oriental que reclamaba mayor claridad en la afirmación de la principalidad del Espíritu Santo en la vocación cristiana, al tiempo que recordaba que la Iglesia latina ha privilegiado la dimensión cristológica a expensas de la dimensión pneumatológica.

Desde esta visión teológica de la Iglesia con una mirada renovada, el Concilio presenta en moldes nuevos su presencia y su acción en el mundo. Por eso, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* es un texto fundamental del Vaticano II. Por lo pronto, es novedoso por su método inductivo; en él, la Iglesia se describe en función de

la salvación dirigida «al *hombre real, concreto, personal y también social e histórico*». La actitud del Concilio es de optimismo. Esta mirada cristiana al mundo es una mirada unitaria al ser humano, que es imagen de Dios y hombre nuevo en Jesucristo. La constitución pastoral aborda sucesivamente, desde su preocupación por el destino del ser humano, temas muy importantes, como la dignidad de la persona humana y el problema del ateísmo. Al hablar de la dignidad humana no se puede pasar por alto el derecho a la libertad religiosa; el Concilio confirma la autonomía de las realidades temporales y la libertad de la Iglesia para realizar su misión; en este sentido, los dos criterios fundamentales que regulan las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política (GS 76) son la mutua independencia y la sana colaboración.

En la conclusión, Pilar Bellosillo destacaba una tarea fundamental con vistas a poner en marcha la renovación conciliar, que sigue siendo la nuestra: «Lo esencial y obvio es *la recta comprensión del Vaticano II*». El Vaticano II ha sido, a su juicio, un concilio singular y único, porque ha hecho de la Iglesia como tal su objetivo central. Al recuperar su identidad, ha recuperado algo que le es consustancial como *núcleo vital*: su tensión evangelizadora. Por eso, saludaba con gran regocijo la celebración en el tiempo posconciliar de un Sínodo sobre la evangelización (1974) y otro sobre la catequesis (1977). En suma, con palabras de nuestra auditora seglar, «el Vaticano II ha sido un providencial impulso renovador dado a una Iglesia de cristiandad para hacerle recuperar su genuina esencia evangélica». Para muchos, la realización de una gran esperanza, el inicio de una nueva época.

5. Conclusión: el legado permanente del Concilio Vaticano II

Hemos presentado, de la mano de dos auditores laicos que estuvieron presentes en el Concilio, los aspectos fundamentales de la reflexión sobre la Iglesia, cuyo proceso de *aggiornamento* quedó perfectamente sintetizado en aquellas palabras pronunciadas por Monseñor A. Elchinger en diciembre de 1962, durante la discusión del primer esquema *De Ecclesia*:

«Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy se

descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior» [21] .

Por tanto, comunión, colegialidad, participación, corresponsabilidad, fraternidad ecuménica, diálogo interreligioso y misión evangelizadora son los aspectos esenciales de la doctrina conciliar y trazan las líneas de acción para el futuro eclesial.

El testimonio de Jean Guitton y de Pilar Bellosillo permite algunos subrayados especiales dentro del legado eclesiológico conciliar. El redescubrimiento de la Iglesia como pueblo de Dios, la clara formulación del sacerdocio común, la revalorización del laicado y la instauración de nuevos ministerios fueron motivos más que suficientes para enfatizar lo minusvalorado que en la Iglesia había estado el laicado en general, y la mujer muy en particular. El Concilio no se ocupó del problema de la mujer, pero algunas de sus afirmaciones abordan aspectos que la conciernen: desde la afirmación de la dignidad e idéntica responsabilidad en la misión evangelizadora de la Iglesia hasta el rechazo de cualquier tipo de discriminación por razón de sexo y la proclamación de iguales derechos en el mundo del trabajo, de la cultura y de la familia. Como botón de muestra del reto de futuro, valgan estas palabras del decreto sobre el apostolado seglar: «Y como, en nuestros días, las mujeres tienen una participación mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la Iglesia» (AA 9).

En una visión panorámica de la obra conciliar, en la que hay que colocar la recuperación de la doctrina de la colegialidad episcopal junto con el puesto específico y la responsabilidad del laicado en la vida y misión de la Iglesia pueblo de Dios, no conviene olvidar otros elementos innovadores, como la introducción de la lengua vernácula en la liturgia, el relieve otorgado a la Escritura en la vida de la Iglesia, en la espiritualidad y en la teología, así como la introducción de la conciencia en la creencia, la mirada fraterna a la diferencia, una nueva relación de la Iglesia con el mundo y la sociedad contemporánea.

Todo ello se entiende desde ese espíritu que marca decisivamente la intención profunda del Concilio Vaticano II de «sacar a la luz cosas nuevas coherentes con las antiguas» (DH 1). El mayor enemigo de la renovación y rejuvenecimiento del cristianismo es una realización o aplicación cansina a la vida de la Iglesia de las directrices conciliares. Por eso, invocando el espíritu del Vaticano II, a K. Rahner le gustaba decir que el Concilio era en realidad un *comienzo* [22] :

«Un Concilio es, con sus decisiones y enseñanzas, solo un comienzo y un servicio. El Concilio solo puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es solo un comienzo. Y después todo depende de cómo se lleven a cabo esas indicaciones y cómo caigan esas verdades en el corazón creyente y produzcan allí espíritu y vida. Esto no depende, pues, del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todos hombres de la Iglesia y de su buena voluntad. Y, por eso, un Concilio es puramente un comienzo. La renovación de la Iglesia no ocurre en el concilio y a través de sus decretos, sino después».

[1] . O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 52.

[2] . Este texto, nacido como conferencia, pronunciada varias veces, fue publicado con el título «Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI»: *Carthaginensia* XXIX (2013) 31-52.

[3] . J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid 2001, 7.

[4] . Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976, 296.

[5] . K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche»: *Geist und Leben* 39 (1966) 4-24; aquí: 4.

[6] . Reproduzco algunas secciones de mi trabajo, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», en S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 103-130.

[7] . *Ibid.*, 107.

[8] . *Ibid.*, 112.

[9] . *Ibid.*, 113.

[10] . *Ibid.*, 114.

[11] . Cf. AS I/4, 223: *Rogamus ergo ab Ecclesia: quid dicis de te ipsa?*

[12] . S. MADRIGAL, «Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens», en *Memoria del Concilio*, o.c., 69-101.

[13] . *AAS* 55 (1963) 847.

[14] . Cf. AS IV/1, 341.

[15] . Los 16 documentos según la secuencia cronológica de su aprobación ofrecen esta panorámica: Sesión III [4 de diciembre de 1963]: Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*). Sesión V [21 de noviembre de 1964]: Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII [28 de octubre de 1965]: Decretos sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII [18 de noviembre de 1965]: Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado secolar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX [7 de diciembre de 1965]: Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

[16] . Véase: P. BELLOSILLO, «El Concilio», en J. RUIZ GIMÉNEZ, *Iglesia, estado y sociedad en España. 1930-1982*, Barcelona 1984, 230-245. ID., «Un segundo Pentecostés», en J. RUIZ GIMÉNEZ – P. BELLOSILLO (coords.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid 1987, 49-61. Reproduzco resumidamente parte de mi trabajo, «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», en S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio*, o.c., 195-220. Cf. M. SALAS LARRAZÁBAL – T. RODRIGUEZ DE LECEA, *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid 2004.

[17] . El texto de aquella intervención puede verse en Y. CONGAR – H. KÜNG – D. O’HANLON, *Discursos conciliares*, Madrid 1964, 33-38.

[18] . «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 198. Cf. A. VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Roma 2012

[19] . «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», 205.

[20] . *Ibid.*, 209-210.

[21] . G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen gentium”*, I, Barcelona 1968, 24.

[22] . K. RAHNER, «Mut und Nüchternheit auf dem Konzil»: *Orientierung* 28 (1964) 41.

CAPÍTULO 2: **Significado histórico del Concilio: ¿qué pasó en el Vaticano II?**

La problemática que vamos a abordar ahora ya quedó insinuada al comienzo del capítulo precedente: la existencia de diversas actitudes hacia el acontecimiento conciliar. Para unos el Vaticano II representaría una ruptura con la tradición eclesial; por su parte, otros han querido reivindicar su novedad haciendo bandera de ese carácter de discontinuidad, para subrayar la ruptura con lo anterior como clave de interpretación. A lo largo de las últimas décadas han ido apareciendo estudios sobre la interpretación del Concilio en la clave de la reforma o de la restauración, de la continuidad o de la discontinuidad, del cambio o de la renovación [1] .

En medio de este choque de interpretaciones se producen situaciones paradójicas como la que reconoce John Wilkins, director de la revista inglesa *The Tablet*, que confesaba: «Soy un hijo del Vaticano II. Sin él, dudo que hoy fuera católico. Educado como anglicano, probablemente nunca habría encontrado mi camino en la iglesia que de un modo especial conserva la tradición de san Pedro y san Pablo. Para mí, que sabía poco de la Iglesia católica, el Concilio Vaticano II fue una revelación. Hoy, sin embargo, me siento casi como un hijo huérfano» [2] . Esa condición de orfandad quedaba reflejada en las dudas que nacieron de la coincidencia cronológica del cincuenta aniversario del anuncio de la convocatoria del Concilio por Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, con el levantamiento de las excomuniones por parte de Benedicto XVI, el 21 de enero de 2009, a los cuatro obispos ordenados ilegítimamente por Marcel Lefebvre en 1968. John Wilkins, que entró en la Iglesia católica por lo que el Concilio Vaticano II hizo, mostraba su estupor ante la oposición sistemática que los seguidores de Lefebvre han venido manifestando —y siguen manifestando— frente a las grandes decisiones conciliares: la reforma litúrgica y las enseñanzas de la colegialidad, la doctrina acerca del ecumenismo, la nueva actitud de la Iglesia ante el judaísmo y las otras religiones del mundo, el principio de la libertad religiosa.

En suma, la investigación reciente sigue planteando la cuestión acerca del puesto que el Vaticano II ocupa en la historia de la Iglesia: ¿cuál es su significado histórico y su alcance teológico?; ¿hemos de hablar de continuidad o de ruptura? En este capítulo,

después de recorrer las dificultades que el Vaticano II plantea a la hora de la interpretación y que han quedado asociadas al binomio espíritu/letra, intentaremos ofrecer una respuesta con ayuda de la fórmula sintética «*aggiornamento* pastoral», que, como veremos, fue utilizada expresamente por el beato Pablo VI. Reconocer un «antes» y un «después» del Vaticano II no significa un comienzo absoluto, pero sí un nuevo comienzo, una nueva actitud, sobre todo, por relación al mundo y la sociedad modernos, una dimensión inscrita en esa orientación de apertura misionera que confiere al Vaticano II su estatuto especial en la historia de los concilios ecuménicos [3] .

1. El Concilio Vaticano II: el acontecimiento y su interpretación

En los círculos más dinámicos del clero y del pueblo cristiano, la obra conciliar fue saludada con entusiasmo. Esta fase de euforia se vio seguida, al poco tiempo, por un periodo de desilusión de doble faz: por un lado, la de quienes deseaban un desarrollo rápido del *aggiornamento* y, por otro, la de quienes, desconcertados por las novedades introducidas y poco preparados para comprender el sentido profundo de las reformas, sintieron la amenaza de una especie de descomposición de la identidad católica [4] . Los más reacios al Concilio percibieron en la apertura querida por Juan XXIII a los signos de los tiempos una aventura desquiciada y peligrosa. La situación de crisis de la Iglesia en los años inmediatamente posteriores a la clausura del Vaticano II reavivó las resistencias de quienes habían formado parte de la minoría conciliar. Los adversarios del Concilio vieron en sus reformas la causa de todos los males, mientras que los sectores reformistas quisieron explicar esta crisis desde la tardanza oficial en la aplicación de las nuevas directrices.

a) El desafío permanente del Vaticano II: claves de lectura y aplicación

En el momento presente podemos valorar mejor lo que había de aceptable y de erróneo en esa doble desilusión. El Vaticano II ha sido un «Concilio de transición» [5] que ha iniciado una renovación profunda en el ámbito pastoral, espiritual e intelectual. Aunque no haya impedido la crisis de los años que le siguieron, su inspiración renovadora ha contribuido a paliar las consecuencias negativas de la crisis, marcando a la Iglesia un

camino de futuro en varias líneas directrices: una nueva visión de Iglesia en torno a la idea de comunión y como signo de salvación para el mundo entero, formulando importantes precisiones sobre el episcopado en la estructura del pueblo de Dios, sobre el ministerio de los presbíteros y su formación, sobre la misión de los laicos, sobre el significado de la vida religiosa, sobre la actividad misionera, sobre la postura de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico y ante las otras religiones no cristianas desde la libertad religiosa, y sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno.

En medio de este proceso de recepción adquiere una relevancia especial el Sínodo extraordinario de los Obispos celebrado en 1985, el Sínodo sobre el Concilio, con ocasión de los veinte años transcurridos tras la clausura del Vaticano II. Por aquellas fechas, W. Kasper, secretario de la asamblea, escribió acerca del desafío permanente que plantea la interpretación de la doctrina conciliar, apuntando una serie de criterios que siguen siendo un punto de referencia en la «nueva fase» de recepción conciliar en que nos hallamos: 1) El principio de totalidad o integridad. 2) El criterio de fidelidad a la letra y al espíritu. 3) El principio de tradición o de continuidad. 4) El criterio de actualización viviente o interpretación por aplicación a la situación concreta [6] .

Estos criterios enuncian los problemas fundamentales a la hora de interpretar los documentos del último Concilio: la situación de un texto en el conjunto doctrinal, conforme a su diversa categoría de «constitución», «decreto», «declaración»; la historia de un texto nos aproxima a la intención del concilio-autor, estableciendo de qué modo el *espíritu* se expresa en la *letra* del documento; de ahí el valor consustancial de las *Acta Synodalia*; el texto conciliar ha de ser interpretado a la luz de la tradición global de la Iglesia; por consiguiente, el esfuerzo de interpretación coincide con la naturaleza misma de todo concilio, que es en sí mismo un «acto hermenéutico» en cuanto actualización de la tradición católica. En este sentido, O. H. Pesch ha formulado este principio general: «Ningún concilio puede ser interpretado fundamentalmente en contra de la tradición eclesial» [7] .

Quienes han examinado con detenimiento la elaboración concreta de los textos detectan una sutil alquimia que mezcla posiciones anteriores y aportaciones nuevas. Como señala O. H. Pesch, «en los textos magisteriales hay que contar siempre con fórmulas de compromiso» [8] . Viniendo a la constitución sobre la Iglesia, encontramos la eclesiología del pueblo de Dios yuxtapuesta a la eclesiología jerárquica de corte

belarminiano, y la teología sobre el primado papal del Vaticano I asociada a la doctrina de la colegialidad episcopal expuesta en el capítulo III de *Lumen gentium*. Este tipo de yuxtaposiciones ha permitido hablar de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, la eclesiología jurídica de la unidad, que ha florecido en la Iglesia latina durante el segundo milenio de su historia en su devenir a espaldas de la Iglesia oriental; por otro, la eclesiología más tradicional de la comunión, propia de la Iglesia indivisa del primer milenio [9] .

En otras palabras: las fluctuaciones a la hora de recibir e interpretar el Concilio tienen que ver con el hecho de que sus textos introducen la novedad sin repudiar explícitamente las orientaciones antiguas, como reflejo de los postulados de fondo elaborados por la mayoría o la minoría conciliar, y «los límites textuales del *aggiornamento* conciliar son reales: fueron el precio que hubo que pagar para que se realizase el *consensus* de la identidad católica» [10] . Por eso, hay que echar mano de las enseñanzas de la historia de los concilios; en particular, del significado teológico del consenso, de la unanimidad, de la *maior pars*. Desde Nicea y Calcedonia hasta el Vaticano II, todos los grandes concilios se preocuparon trabajosamente por alcanzar el consenso. Y, sobre todo, es muy importante conocer qué ha ocurrido en el Vaticano II y determinar cuál es el «espíritu» que se expresa en la «letra» de los documentos, a sabiendas de que la interpretación del Concilio se convierte en una cuestión de gran actualidad, porque viene a coincidir con la pregunta acerca del ser y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

b) Hermenéutica de la discontinuidad y hermenéutica de la reforma

En el despliegue reciente de esta problemática concerniente a la recepción del Concilio hay que referirse al discurso que Benedicto XVI dirigió a la curia romana el 22 de diciembre de 2005, donde abogó por una correcta hermenéutica del Concilio [11] . En relación al cuarenta aniversario de la clausura del Vaticano II, lanzaba el siguiente interrogante: «¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha desarrollado hasta ahora de manera tan difícil?» La pregunta recibía esta contestación: «Todo depende de la correcta interpretación del Concilio o –como diríamos hoy– de su correcta hermenéutica, de su correcta clave de lectura y aplicación». Los problemas de recepción han surgido, seguía explicando el Papa, de la confrontación entre dos

hermenéuticas contrarias: por un lado, existe una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», mientras que tenemos, por otro lado, la «hermenéutica de la reforma», que caracteriza positivamente en términos de «la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; sujeto que crece con el tiempo y se desarrolla, sin dejar, con todo, de ser el mismo, el único pueblo de Dios en marcha». Por el contrario, «la hermenéutica de la discontinuidad corre el peligro de desembocar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconconiliar».

El procedimiento metodológico denunciado reposa sobre la distinción entre el *espíritu* del Concilio y los textos o la *letra*: dado que los textos contienen compromisos y transacciones con vistas a alcanzar la unanimidad entre lo antiguo y los aspectos más novedosos, solo estas innovaciones representarían –según algunas hermenéuticas– el *espíritu* auténtico del Concilio y, por ende, sería preciso ir más allá de los textos, dejando paso a la novedad que da realmente cauce a la intención más profunda o verdadero *espíritu* conciliar [12] .

El planteamiento de este discurso se sitúa en la línea de los criterios hermenéuticos sugeridos por W. Kasper. Sin la letra de los documentos se desvanece eso que se viene denominando el dinamismo o el espíritu del Vaticano II. No me resultan convincentes los planteamientos que atribuyen más peso al hecho de haber estado cuatro años en «estado de concilio» y al desenlace final del acontecimiento que a los documentos aprobados y promulgados. Por eso, suena acertada la regla de interpretación propuesta por O. H. Pesch frente a quienes buscan la escapatoria de esquivar la letra conciliar a expensas de un nebuloso «espíritu del Concilio»: «El “espíritu” del Concilio es la voluntad de la mayoría de los padres conciliares que aflora de las actas y de la prehistoria misma del Concilio, incluso allí donde en algunos puntos concretos ha podido ser aguada y debilitada por las presiones y por las ocasionales tretas de una pequeña minoría» [13] .

c) *El Concilio como acontecimiento y como texto*

La problemática de la recepción se ha intensificado a mediados de la primera década del siglo XXI, realimentando la dialéctica continuidad-discontinuidad, en medio del litigio entre la hermenéutica de la ruptura y la hermenéutica de la reforma. Ello tiene que ver, en primer término, con la conclusión de la primera historia del Concilio Vaticano II, un

proyecto internacional iniciado en 1989, al amparo del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo († 2007) y llevado a cabo por un equipo internacional de investigadores. A día de hoy existe una traducción a las principales lenguas modernas de los cinco volúmenes de esta obra ingente que recoge el actual estado de nuestros conocimientos sobre el segundo Concilio del Vaticano [14] .

La perspectiva de fondo, tal como declara G. Alberigo en las páginas iniciales del primer volumen, se sustancia en la palabra clave «acontecimiento»; y apunta al respecto: «Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso en lo que se refiere a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones normativas abstractas, sino más bien como expresión y prolongación del acontecimiento mismo». El investigador italiano volvió varias veces sobre su opción historiográfica. En el último volumen de la *Historia* confiesa:

«El frecuente énfasis que se pone aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total, y no solo por sus decisiones formales, quizás habrá conducido a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y sus documentos. Sería paradójico imaginar o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio» [15] .

Diríase, en suma, que esta importancia concedida al acontecimiento no equivale al desinterés por la letra de los documentos; sin embargo, sí parece dejar en un segundo plano la historia doctrinal. Los historiadores insisten en el acontecimiento del Concilio; a algunos les preocupa que la interpretación del Vaticano II como *acontecimiento* signifique una ruptura radical con el pasado católico reciente [16] . Por el contrario, esta interpretación resulta del agrado de quienes agitan la bandera del «espíritu» del Concilio frente a la «letra» de los documentos [17] . Por eso, un verdadero contrapunto o, mejor dicho, un complemento a esa obra nacida de la memoria de los historiadores va dado en un reciente comentario teológico a los 16 documentos conciliares, bajo la dirección de P. Hünermann y B. J. Hilberath, también concluido en 2005, muy interesado en la historia doctrinal. El mismo P. Hünermann, reflexionando sobre la orientación de este proyecto, destacaba el interés hacia el «texto» del Concilio y su carácter de «comentario

teológico», de modo que, al ponerlo en comparación con la obra histórica dirigida por G. Alberigo, se hacía esta pregunta: ¿estamos de nuevo ante el contrapunto o el contraste entre el Concilio como *acontecimiento* y el Concilio como *texto*? [18]

d) *Conclusión: la dialéctica entre continuidad e innovación*

Este repaso de la investigación reciente nos permite sacar algunas conclusiones. De entrada, hay que recordar una obviedad: el estudio teológico de un Concilio no se puede limitar al examen de los documentos que ha promulgado, sino que, mirando con los ojos del historiador, hay que saber reconocer esa condición típica de un concilio como acontecimiento excepcional en la vida de la Iglesia. Estos dos aspectos condicionan eso que se denomina la «recepción» de los documentos del magisterio eclesial. Los dos ejemplos más señeros de la investigación reciente —la historia de Alberigo y el comentario de Hünermann-Hilberath— resultan paradigmáticos en este sentido: estamos ante dos aproximaciones, una típica del historiador y otra típica del teólogo. Con todo, creo que cada vez va perdiendo más fuerza el principio de que los documentos del Vaticano II tienen menos valor que el acontecimiento. Ello significa no disolver esa dialéctica característica entre el «espíritu» y la «letra», entre el «acontecimiento» y las «decisiones» finales, porque los documentos aprobados son inseparables del desarrollo interno del evento histórico.

En segundo lugar, hay que caer en la cuenta de la compleja dinámica entre tradición y recepción, entre tradición e innovación, entre continuidad y discontinuidad. Juan Pablo II señaló una línea de interpretación del Concilio en su carta apostólica *Tertio millennio adveniente*:

«Se piensa con frecuencia que el Concilio Vaticano II marca una época nueva en la vida de la Iglesia. Esto es verdad, pero a la vez es difícil no ver cómo la asamblea conciliar ha tomado mucho de las experiencias y de las reflexiones del periodo anterior, especialmente del pensamiento de Pío XII. En la historia de la Iglesia, “lo viejo” y “lo nuevo” están siempre profundamente relacionados entre sí. “Lo nuevo” brota de “lo viejo”, y “lo viejo” encuentra en “lo nuevo” una expresión más plena. Así ha sido para el Concilio Vaticano II» (TMA 18).

Por eso, seguidamente, quisiera declarar cómo entiendo la lógica de la continuidad y la novedad del Vaticano II, convencido de que la interpretación del Concilio está determinada por el modo en que se valora su «cambio de rumbo», que viene a coincidir con su espíritu o intencionalidad. A ello están dedicadas las reflexiones siguientes,

centradas en el *leit motiv* del segundo Concilio del Vaticano: el *aggiornamento* por la vuelta a las fuentes y la apertura al mundo desde una disposición «pastoral» plasmada en la actitud del diálogo y la reconciliación con el mundo moderno.

2. Iglesia pre-conciliar y post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral

El acontecimiento del Vaticano II entraña en sí mismo un «acto hermenéutico», en cuanto que no solo fue la ocasión, sino el verdadero origen del conflicto entre «continuidad» y «ruptura» del que ha hablado Benedicto XVI. A la búsqueda de una adecuada interpretación que haga del Concilio ese gran impulso para la renovación de la Iglesia, el problema no se sitúa en la contraposición entre una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» y una «hermenéutica de la continuidad», sino en cómo se conjugan continuidad y renovación en el marco de la «hermenéutica de la reforma».

a) Cambio de rumbo: un Concilio de reforma y no de revolución

La interpretación del Vaticano II parece depender del contenido real que se atribuya histórica y teológicamente a los términos «continuidad» y «discontinuidad», es decir, de la valoración de la naturaleza de ese «cambio de rumbo». Quienes deseamos una renovación de la Iglesia entendemos que ese «cambio de rumbo», que se expresa en la novedad del retorno a las fuentes, en la relevancia dada a la palabra de Dios como fuente de la teología y de la vida cristinas, en la apertura a los hombres y mujeres de hoy en su situación histórica concreta, en el ecumenismo, en la libertad religiosa, en la colegialidad episcopal, etc., es el que ha de seguir marcando el paso a la Iglesia del tiempo posconciliar. Sea dicho una vez más: la importancia del debate acerca de la interpretación del Concilio radica en el hecho de que viene a coincidir con la cuestión acerca de la naturaleza y la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

Retomemos la pregunta recurrente entre los historiadores, «¿qué ocurrió en el Concilio?», para darle una respuesta en términos teológicos. Parto de esta apreciación: «Concilio de reforma y no de revolución. El Vaticano II no desea romper con la herencia eclesial. Busca la continuidad hasta en la letra de los documentos» [19]. La dinámica de

la asamblea fue decisiva para la elaboración final de los documentos aprobados en el aula. Si bien la adopción casi por unanimidad de los documentos conciliares es expresión de que la división de frentes en una mayoría y una minoría opera a favor de la unidad textual. Este lenguaje de compromiso no puede ocultar sus líneas innovadoras. Así se ha instalado en nuestro lenguaje la contraposición entre el «antes» y el «después» del Concilio, que es algo más que una determinación cronológica, ya que remite a aspectos nucleares de la doctrina de sus principales documentos: del latín a las lenguas de Pentecostés (SC), la introducción de la conciencia en la creencia (DH), la mirada fraterna a la diferencia (UR-NA), la fe cristiana en el devenir de la historia humana (GS), la aspiración a una eclesiología de comunión (LG). Por eso hablamos de una Iglesia posconconciliar.

La Iglesia católica ha conocido después del Vaticano II un cambio profundo, que tiene ver con la actitud de fondo inscrita en la palabra clave de Juan XXIII, *aggiornamento*, renovación o puesta al día, que resulta inseparable de la orientación general del Concilio hacia un «magisterio pastoral». Novedad irreductible del Vaticano II, desde su proyecto hasta su realización final, fue rechazar todo nuevo tipo de anatemas y sugerir respuestas católicas positivas a las cuestiones del mundo contemporáneo. De esta doble dinámica de fondo, de este «*aggiornamento* pastoral» y de la apertura al mundo como estructura transversal a él asociada, podemos decir que son las coordenadas que permiten explicar el dinamismo teológico de continuidad y renovación típico del Vaticano II, lo que hemos denominado su «cambio de rumbo».

Por eso utilizo la doble fórmula de una *Iglesia pre-conciliar* y una *Iglesia post-conciliar*. ¿Es pertinente o impertinente esta forma de hablar? Para algunos, el «después» rompe la continuidad con la tradición anterior y traiciona la identidad sustancial de la Iglesia en el tiempo. Sin embargo, quien quiera ver una continuidad absoluta entre el «antes» y el «después» le estaría negando al Concilio su entidad doctrinal propia.

b) *¿Qué ocurrió en el Concilio? El «antes» y el «después» desde un punto de vista teológico*

Una forma sencilla de responder a la pregunta «¿qué ocurrió en el Concilio?» consiste en recordar algunos indicadores que marcan teológicamente un «antes» y un «después».

Ese «antes» ha quedado recogido en los volúmenes que guardan los resultados de la encuesta preconiliar ordenada el 18 de junio de 1959 por el papa Roncalli de la etapa ante-preparatoria [20]. Sin duda, como subrayara el cardenal Suenens, aquellas demandas de reformas litúrgicas y de reformas canónicas eran muy tímidas: ¡Aún no había soplado el Espíritu Santo a ráfagas! Las aspiraciones expresadas por obispos, superiores religiosos y facultades eclesíásticas eran mucho más comedidas que las realizaciones alcanzadas por el Concilio.

El «antes» y el «después» se percibe bien a la luz del fracaso sufrido por la teología oficial «romana», que encontró su plasmación en los textos elaborados por la Comisión teológica preparatoria entre 1960-1962 (*De fontibus revelationis*; *De deposito fidei pure custodiendo*; *De ordine morali christiano*; *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*). Aquellos esquemas doctrinales preparados por dicha Comisión no pasaron la prueba, porque no se amoldaban en modo alguno a la voluntad de Juan XXIII, que deseaba un concilio orientado por el anuncio del mensaje cristiano al mundo de hoy, no un concilio encenagado en abstrusas cuestiones disputadas entre las escuelas.

El contraste entre el «antes» y el «después» se percibe a través de una comparación entre los esquemas preparatorios y los documentos definitivos. Hay que recordar que el esquema sobre las «fuentes de la revelación», presentado en noviembre de 1962, no resistió el debate conciliar. Una verdadera distancia de enfoque, pretensión y mentalidad le separa de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, aprobada tres años después. En realidad, ambos documentos responden a mentalidades teológicas distintas. Otro tanto vale para el primer esquema *De ecclesia* y su forma definitiva en la constitución dogmática *Lumen gentium*.

Un ejemplo meridiano de este «antes» y «después» es la declaración acerca de la libertad religiosa. Por lo general, los textos encomendados al equipo del cardenal Bea y al Secretariado para la unión de los cristianos iban preñados, de antemano, de un sorprendente espíritu profético y anticipador, hasta el punto de que O. Cullmann llegara a reconocer, en nombre de los observadores protestantes, que el decreto sobre el ecumenismo rebasaba con mucho sus más audaces esperanzas. Otro dato que ayuda a fijar el «antes» y el «después», y que se sitúa también bajo el radio de acción del Secretariado para la unidad, es el desarrollo de un documento de anchas perspectivas

para la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, que tomó cuerpo a partir de una brevísima declaración sobre los judíos.

Esta capacidad creadora del Vaticano II, que, renunciando a las formulaciones apodícticas, ha estimulado nuevas líneas de avance y ha abierto muchas puertas –desde el primer documento conciliar, *Sacrosanctum Concilium*, con las nuevas formas litúrgicas–, se manifiesta en la cuarta y última constitución, con la teología y la valoración evangélica de las realidades terrenas (G. Thils). Hay que notar, además, que no existía un esquema inicial previo para la futura constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino que fue abriéndose paso a lo largo del primer periodo de sesiones, sobre todo a partir de la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra* formulada por el cardenal Suenens en su alocución del 4 de diciembre de 1962. La constitución pastoral, que representa una novedad desde el punto de vista del género literario, ha nacido de la «experiencia» (J. Komonchak) o proceso conciliar mismo, de manera que en este documento se espeja de manera eminente el «espíritu» del Concilio.

Dicho brevemente: la teología del siglo XX ha sido pasada por el tamiz del Concilio, ha sido filtrada y contrastada en el juego de fuerzas del aula. Ahí se puso de manifiesto la debilidad de los esquemas doctrinales elaborados por la Comisión teológica preparatoria. Aquella teología vivía de espaldas a las líneas de renovación que se habían puesto en marcha a comienzos del siglo XX con la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, con la renovación litúrgica, con la mirada ecuménica hacia la Iglesia oriental y hacia las Iglesias de la Reforma, con el relanzamiento del apostolado seglar, con una nueva conciencia de la manera de estar la Iglesia en el mundo y en la sociedad moderna. Por eso, resulta llamativo que los teólogos implicados y encausados por la encíclica *Humani generis* (de 1950) en la llamada «nueva teología» –jesuitas como H. de Lubac o J. Daniélou; dominicos como Y. Congar o M. D. Chenu– hayan sido algunos de los principales inspiradores de la teología conciliar.

Diríase, a toro pasado, que aquellos pensadores han hecho realidad lo que estipula el artículo 62 de *Gaudium et spes*: «Guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, [los teólogos] están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar las doctrinas a los hombres de su época, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado». Ahí resuenan las famosas palabras de Juan

XXIII en su alocución de inauguración del Vaticano II, que patrocinaban un verdadero esfuerzo de actualización (*aggiornamento*) por un retorno a las fuentes (*ressourcement*), en aras de un «magisterio pastoral».

c) *Juan XXIII: la alocución Gaudet Mater Ecclesia*

El existir cristiano ha alcanzado con el Concilio nuevas fronteras, que algunos formularon en términos un tanto triunfalistas (fin de la Contra-reforma, fin de la etapa constantiniana, fin de la cristiandad). Al menos hay que decir, como reconoce H. Küng en su autobiografía, que sin el Vaticano II nos hallaríamos en una situación muy diferente en liturgia, en teología, en pastoral, en ecumenismo, en las relaciones con el judaísmo y con las demás religiones del mundo y con la sociedad moderna. En cualquier caso, es preciso no enterrar la novedad del Vaticano II en la normalidad postridentina. Los documentos conciliares han dejado puestas las bases para el despliegue de la eclesiología de comunión, para el avance en el ecumenismo, para el desarrollo de una teología más bíblica, para el redescubrimiento de la teología del laicado y de la misión. La llamada teología de las realidades temporales ha encontrado su prolongación en la teología política, en la teología de la liberación y en las teologías contextuales. Todo ello va envuelto en la divisa roncalliana del *aggiornamento* pastoral, fórmula que condensa el más genuino «espíritu» conciliar. No es de extrañar que Benedicto XVI haya recurrido a la alocución inaugural del Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, para ilustrar la «hermenéutica de la reforma». La intención inscrita en el *aggiornamento* pastoral encarna la «forma excepcional» de este concilio, la intención de su promotor Juan XXIII. Se ha dicho que la alocución inaugural representa «el acto solemne más personal del pontificado del papa Roncalli» [21] .

La tarea principal que Juan XXIII asigna al Vaticano II consiste en la distinción entre el depósito de la fe y su formulación o expresión. El criterio último del *aggiornamento* o puesta al día no puede ser la mera adecuación a las peculiaridades de una situación dada. Se trata, por el contrario, según aquellas palabras programáticas, de una cuidadosa distinción: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral». Este criterio entraña, en la forma

original del discurso, una interesante pareja de conceptos: la *sustancia* del depósito de la fe y la *formulación* de la que se reviste [22] . Con este criterio los padres conciliares debían comenzar la renovación y puesta al día de prácticas, doctrinas y esquemas de pensamiento anquilosados.

Magisterio «*pastoral*» significa una formulación positiva de la doctrina de la fe que está preocupada por buscar un lenguaje que llegue a la gente de hoy. Las circunstancias históricas en que se desarrolla la vida de la Iglesia, sujeta por tanto a nuevas realidades que la rodean, contribuyen a que la riqueza de la doctrina revelada vaya desentrañando toda la gama de posibilidades que anidan y están encerradas en ella. La circunstancia histórica del Vaticano II, el reconocimiento de los signos de los tiempos, obligaban al Concilio a desentrañar los tesoros de la revelación que deben iluminar al hombre del mundo de hoy. «Pastoralidad» no implica renuncia a la teología, ni la teología conciliar debía perderse en la sutil especulación de los profesionales.

d) *Pablo VI: el espíritu del aggiornamento pastoral*

Venimos utilizando la locución «*aggiornamento* pastoral», que conjuga los dos conceptos programáticos que expresan el espíritu del acontecimiento, al tiempo que dotan de vigor teológico a la renovación doctrinal plasmada en la letra de los documentos del Concilio Vaticano II. En realidad, es una fórmula que utilizó y glosó Pablo VI. Muy al comienzo de su pontificado, en una audiencia concedida el 7 de septiembre de 1963 a los participantes en la semana nacional de pastoral celebrada en Orvieto, Montini explicó el sentido de estas escurridizas palabras que compendian el proyecto conciliar del Papa Juan [23] .

Aggiornamento no es relativismo, sino que este término «subraya el aspecto relativo y experimental del misterio de la salvación» y, por tanto, descubre el carácter histórico de los valores eternos de la verdad cristiana a la hora de su inserción en la realidad mudable de la vida humana. Es la palabra «que encierra el temor de los hábitos ya superados, de los cansancios que retrasan, de las fórmulas incomprensibles, de las distancias neutralizadoras, de las ignorancias presuntuosas e inconscientes sobre los nuevos fenómenos humanos y aun de la falta de fe en la perpetua actualidad y fecundidad del Evangelio». No es un obsequio servil a las modas del tiempo ni una renuncia a la verdad.

Es una palabra que Pablo VI dice utilizar con agrado porque es «la expresión de la caridad anhelante de testimoniar la perenne y, por consiguiente, actual vitalidad del ministerio eclesiástico». Tras esta glosa de la palabra *aggiornamento*, Pablo VI procedía a una clarificación de ese otro concepto programático y glorioso, el término *pastoral*.

Este adjetivo no constituye una solapada condescendencia con el pragmatismo o al activismo, en detrimento de la interioridad y de la contemplación, «que tienen la primacía en nuestra escala de valores religiosos; este primado queda en pie aun cuando, en la práctica, las exigencias apostólicas del reino de Dios y las circunstancias de la vida contemporánea reclamen una dedicación preferente de tiempo y energías al ejercicio de la caridad para con el prójimo». Es notable que la descripción por separado de estos dos vocablos confluya en la virtud cristiana de la caridad. Esta solicitud pastoral es, para Pablo VI, «el programa primordial de la Iglesia» y no significa mutación de juicio con respecto a los errores de ideologías como el marxismo ateo. En suma, la importancia que se da a la actividad pastoral no significa rivalidad o postergación con respecto a la especulación teológica.

Con todo, la idea de «*aggiornamento* pastoral» adopta en Montini acentos típicos que constituyen una profundización en el mensaje de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*. Podemos percibir este avance a la luz de la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra* que se encuentra en la encíclica *Ecclesiam suam*. Para Pablo VI se trata de dos dimensiones inseparables que están inspiradas en el ministerio evangelizador del Apóstol de los gentiles, cuyo nombre había escogido en homenaje. De él toma la idea de «recapitular todas las cosas en Cristo» como el fundamento cristológico del misterio de la Iglesia: «El centro es el Cristo, Cristo solo. El Cristo es la imagen del mundo invisible, del Dios invisible. “Todo ha sido creado por Él y para Él”» [24]. Esta aproximación cristológica ha sido la manera específica de Montini de abordar el tema fundamental del Concilio, el misterio y la misión de la Iglesia, su dimensión *ad intra* y *ad extra*.

Por otro lado, la dimensión *ad extra* solo tenía en el Papa Juan un tono intuitivo y carismático. Montini le ha conferido rasgos precisos y racionales desde el primer discurso programático que pronunció en el aula conciliar. No se olvide que es el Papa que viaja a Jerusalén, a Bombay, a Nueva York. La apertura de la Iglesia al mundo se ha convertido en un transversal de los documentos aprobados a lo largo de los últimos tres períodos de sesiones que se plasma en el diálogo ecuménico, en la constitución pastoral, en la

apertura a las otras religiones, desde el presupuesto de libertad de conciencia estipulada en la declaración sobre la libertad religiosa. A mi juicio, el fundamento de este movimiento de salida al mundo, que hace de Pablo VI «el primer Papa moderno», se encuentra en la teología paulina de la caridad.

Por tanto, la distinción entre lo sustantivo y nuclear de la doctrina y lo adjetivo y variable de su formulación no significa una pura adaptación a la circunstancia externa. Desde aquí se entiende que el Vaticano II, queriendo ser un Concilio pastoral, haya dedicado sus mejores esfuerzos a largas horas de discusiones doctrinales. La Constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, como ya dijimos, ha surgido de la profunda reflexión acerca de esta pregunta: ¿qué dices de ti misma? La visión cristológica del misterio de la Iglesia y su concepción del pueblo de Dios, que impregna los otros documentos conciliares, es –pese a sus altos vuelos– un elemento más estimulante y renovador que otras muchas disposiciones concretas dispersas en los otros textos. Para dinamizar la acción misionera de la Iglesia, el decreto correspondiente echa por delante una teología misional que arranca de las «misiones trinitarias» y establece los fundamentos de la presencia evangelizadora de la Iglesia en las tierras llamadas «de misión».

El Vaticano II ha sido ese *aggiornamento* que se deja sentir en los pasajes esenciales que recogen su doctrina: la reflexión sobre el episcopado completa la visión de la jerarquía eclesiástica, evitando una concepción aislacionista del primado pontificio; el reconocimiento del puesto sustantivo del laicado derrumba una concepción piramidal de la Iglesia; el centramiento en la Escritura y en la Liturgia; la Iglesia sentida como pueblo de Dios, todo él vibrátil e intercomunicado; la hermandad sustancial que enlaza a todos los bautizados; el apostolado como exigencia de la propia vocación cristiana; la dignidad de la persona humana; el sentido de servicio de la Iglesia respecto de la humanidad; la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto; la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo y que «*subsistit in Ecclesia catholica*». En todo ello se sustancia «la ley fundamental de la Iglesia» (P. Hünermann) que se adentra en el siglo XXI.

3. Recapitulación: la reforma como garante de la identidad eclesial en el tiempo

Para comprender este profundo proceso de transformación de la Iglesia, esa lógica del *aggiornamento* que nos ha hecho hablar de una Iglesia pre-conciliar y de una Iglesia post-conciliar, retornemos a la reflexión de J. Guitton acerca del misterio del Concilio: «el misterio del Concilio es el misterio mismo de la vida de la Iglesia en el tiempo» [25]. En el Vaticano II, desde su profunda naturaleza de concilio *pastoral*, se ha buscado aunar verdad y vida. Lo primero exige inmutabilidad e identidad; lo segundo, cambio y adaptación. «Una doctrina es verdadera –escribe el filósofo francés– cuando une la variedad y el crecimiento, que son signos de la *existencia*, con la constancia e identidad, que son caracteres de la *esencia*». Para establecer una continuidad entre ese «ayer» y ese «hoy», entre el «antes» y el «después», son de gran utilidad las indicaciones de ese gran convertido del anglicanismo, el cardenal J. H. Newman. No en vano J. Guitton emparentaba la idea roncalliana del *aggiornamento* con algunas intuiciones del cardenal inglés:

«Newman está presente en el Concilio de muchas maneras, por su idea del laicado, de la Tradición en sus relaciones con la Escritura, del episcopado orgánico, de la Iglesia mística. Incluso se puede decir que la idea del Concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos» [26].

La perspectiva newmaniana encierra una profunda paradoja: hay que conservar la identidad mediante una dinámica de reforma permanente. Este principio, que invita a ir más allá del Concilio por fidelidad al Concilio, cabe dentro de ese paradigma de la reforma sin ruptura, según aquellas observaciones de K. Rahner: «La inmutabilidad del dogma de la Iglesia no excluye la historia de los dogmas, sino que, por el contrario, la implica» [27]. Una afirmación dogmática puede ser declarada en formulaciones nuevas por el espíritu de tiempos nuevos, purificada así de malentendidos de los que los tiempos anteriores no pudieron ser conscientes:

«No cabe duda de que en el Vaticano II también ha habido una historia de los dogmas, sin que se haya abrogado u oscurecido un dogma antiguo: cómo el primado y el episcopado instituido por Cristo existen y operan conjuntamente en la constitución de la Iglesia; cómo la necesidad de salvación de la Iglesia es compatible con la posibilidad de salvación de un hombre que no pertenece a ella; cómo en el reino de la gracia cada uno puede depender de cada justificado, y así, sobre todo, de María, siendo, sin embargo, el mediador único entre Dios y el hombre Jesucristo. Respecto de estas y otras muchas cuestiones semejantes

se ha favorecido una mayor inteligencia, ha sucedido realmente historia de los dogmas sin que los de hasta ahora hayan sido abolidos» [28] .

Todo ello tiene que ver con lo que se afirma en el decreto sobre el ecumenismo acerca de la necesidad de una reforma permanente en la Iglesia:

«Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución humana y terrena, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina –que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe–, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

La Iglesia camina a través del tiempo hacia la plenitud de la verdad (cf. DV 8), de modo que la lógica del *aggiornamento* pastoral nos puede ayudar a tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y la de todos los tiempos, para ser fiel a su tarea más propia, que no es otra –como indica LG 8– que «revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, pero con fidelidad, hasta que al final se manifieste a plena luz». Como tendremos ocasión de comprobar, Francisco se remite a las afirmaciones del artículo sexto del decreto sobre el ecumenismo para formular la insoslayable tarea de la reforma misionera de la Iglesia.

[1] . S. PIÉ NINOT, «*Ecclesia semper reformanda*. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas»: *Revista Catalana de Teologia* 37/1 (2012) 281-302. Véase el capítulo primero, «Recibir el Concilio», de G. RICHI ALBERTI, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática*, Encuentro, Madrid 2016, 33-78. En este capítulo he reelaborado la conferencia impartida a la asociación española de catequetas con el título «Significado del Vaticano II en la historia: ¿continuidad?, ¿ruptura?»: *Sinite* vol. 53, n. 161 (2012) 87-108.

[2] . J. WILKINS, «Por qué me hice católico. Un hijo del Vaticano II plantea sus dudas hoy»: *El Ciervo* LVIII, n. 699 (2009) 8-11.

[3] . Retomo secciones de la segunda parte de mi libro *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 139-206. Cf. S. MADRIGAL, «El *aggiornamento*, clave teológica para la interpretación del Concilio»: *Sal Terrae* 98 (2010) 111-127.

[4] . H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 49-67. ID., «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Milano 2000, 11-25.

[5] . E. VILANOVA, *El Concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995, 16.

[6] . W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», en ID., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415; aquí: 408-410. Una valoración de estos criterios puede verse en G. ROUTHIER, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Fides, Québec 2006, 319-359.

[7] . Véase su detallado *excursus* sobre reglas de interpretación de textos magisteriales y, en particular, del Vaticano II: O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Echter, Würzburg 1993, 148-160. Véase también: O. RUSH, *Still interpreting Vatican II. Some hermeneutical principles*, Paulist Press, New York 2004.

[8] . O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 150. Cf. RUSH, *Still interpreting Vatican II*, 27.

[9] . A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Dehoniane, Bologna 1975.

[10] . E. VILANOVA, *El Vaticano II. El porqué de un concilio*, SM, Madrid 1995, 31.

[11] . BENEDICTO XVI, “Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia”, *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. ID., *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, BAC, Madrid 2009, 637-650; esp. 642ss.

[12] . Son aspectos en los que J. Ratzinger venía insistiendo desde hacía tiempo, desde el *Informe sobre la fe* (1985), donde invitaba a conocer el rostro verdadero del Concilio frente a los sostenedores de un «falso espíritu» del Vaticano II. Su postura se centraba en la tesis de que la *letra* de los documentos nos permitirá descubrir el verdadero *espíritu*. Véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 137-150. ID., *Iglesia es caritas. La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 279-305.

[13] . O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, o.c., 160.

[14] . G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, I-V, Sígueme, Salamanca 1999-2008.

[15] . G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», en G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. V. *Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Sígueme, Salamanca 2008, 569.

[16] . En esta línea, A. MARCHETTO, *El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Edicep, Valencia 2008. El debate conoce nuevos derroteros en el marco de una obra de colaboración, cuyo título encierra una pregunta nada ingenua: D. G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, New York 2007. Véase la reflexión de J. KOMONCHAK, «Vatican II as an Event», 24-51, y la de J. W. O'MALLEY, «Vatican II: Did Anything Happen?», 52-91.

[17] . Un interesante balance ofrece G. RUGGIERI, «Recezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito»: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 381-406. También reproducido en A. MELLONI – G. RUGGIERI (eds.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 17-44. Véase: S. SCATENA (ed.), «1962-2012: la storia dopo la Storia? Contributi e prospettive degli studi sul Vaticano II dieci anni dopo la Storia del concilio»: *Cristianesimo nella storia* 34 (2013) 1-14.

[18] . P. HÜNERMANN, «Der “Text”. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils»: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 339-358. También reproducido en *Chi ha paura del Vaticano II?*, 85-105.

[19] . E. VILANOVA, *El porqué de un Concilio*, o.c., 27.

[20] . E. FOUILLOUX, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1999, 92-133.

[21] . G. ALBERIGO, «Formazione, contenuto e fortuna dell’allocuzione», en G. ALBERIGO – A. MELLONI, *Fede, Tradizione, Profezia*, Brescia 1984, 193. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Edibesa, Salamanca 1999, 93-117; esp. 104-110.

[22] . Véase el minucioso análisis de H. J. SIEBEN, «La idea de Concilio de Juan XXIII»: *Diálogo Ecuménico* XXXVI/115-116 (2001) 244-248.

[23] . J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 596-598.

[24] . J. GUITTON, *Diálogos con Pablo VI*, Madrid 1967, 238.

[25] . MADRIGAL, «Jean Guitton, palabra laica en el Concilio», 130.

[26] . *Diálogos con Pablo VI*, 211.

[27] . K. RAHNER, *Iglesia en transformación*, en *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1965, 445-468; aquí: 456.

[28] . *Ibid.*, 457.

CAPÍTULO 3:
Líneas pastorales
en la constitución dogmática sobre la Iglesia,
Lumen gentium

El 1 de diciembre de 1962, el cardenal Ottaviani presentó ante los obispos reunidos en el aula conciliar el texto o esquema *Sobre la Iglesia*. El cardenal Prefecto del Santo Oficio adoptó un tono de inequívoca ironía, sabedor de las fuertes críticas que iba a cosechar aquel primer proyecto de la futura constitución *Lumen gentium*: «Espero escuchar las letanías habituales de los Padres conciliares: el texto no es ecuménico, es escolástico, no es pastoral, es negativo, y otras cosas por el estilo» [1]. Ottaviani conocía de antemano la adversa opinión en contra de aquel documento. Para entonces ya había hecho la amarga experiencia del rechazo del esquema *Sobre las fuentes de la revelación*, otro de los documentos preparados en el seno de la Comisión teológica que él presidía. Precisamente, fue durante aquellos debates del mes de noviembre cuando afloró la discusión acerca del carácter «pastoral» del Concilio puesto en marcha por Juan XXIII.

Antes de resaltar las líneas pastorales de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* –el documento medular del Vaticano II–, resulta oportuno esclarecer previamente qué significa el carácter *pastoral* de su doctrina. Para ello haremos un repaso rápido de la historia de su redacción, presentando la estructura interna de este documento con sus temas principales. Así mostraremos el carácter pastoral de *Lumen gentium* en su mismo hacerse, esto es, a partir de las decisiones que determinan el espíritu de su letra.

1. La gestación de *Lumen gentium* como núcleo del «Concilio pastoral»

Hasta ese momento, ningún Concilio había pretendido ser primariamente pastoral. S. Juan XXIII lo había indicado con una sutil distinción, presente en su discurso inaugural: una cosa es la sustancia de la doctrina, y otra su formulación. Muchos de los textos preparados para los debates llevaban el sello de la anquilosada teología de escuela. Como acabamos de indicar, el debate *Sobre las fuentes de la revelación* introdujo en el aula la

cuestión: en qué consistía el objetivo pastoral del Concilio. Así lo entrevistó el arzobispo de Durban, D. Hurley, que solicitó en su intervención del 19 de noviembre de 1962 una clarificación del calificativo «pastoral» en el objetivo y en los métodos del Concilio [2] . Este prelado sudafricano consideraba dos corrientes en liza: por una parte, quienes identificaban el término «pastoral» con la búsqueda de definiciones que salvaguarden la verdad; para otros, no se consigue ese objetivo pastoral por la definición de verdades, sino que ese carácter pastoral requiere la búsqueda de una forma de expresión que garantice ante todo la proclamación de la verdad, de modo que sus declaraciones transmitan el poder y la suavidad de la verdad, con un lenguaje anclado en la Escritura y capaz de tocar el corazón de creyentes y no creyentes. Aquel texto, que trataba sobre la relación entre Escritura e Iglesia, debía además superar la secular actitud anti-protestante de la Iglesia católica y encarnar por su misma naturaleza el objetivo «pastoral» del Concilio. Sobre este asunto volvió a insistir Hurley mientras se discutía el esquema *Sobre la Iglesia*.

a) *Perfilando el objetivo pastoral del Vaticano II*

Aquel documento constaba, en diciembre de 1962, de once capítulos, cuya mera enumeración da cuenta de la heterogeneidad de sus contenidos: la naturaleza de la Iglesia militante; los miembros de la Iglesia militante y su necesidad para la salvación; el episcopado como grado supremo del sacramento del orden y del sacerdocio; los obispos residenciales; los estados de perfección evangélica; los laicos; el magisterio de la Iglesia; las relaciones entre la Iglesia y el Estado; la necesidad de la Iglesia para anunciar el Evangelio a todas las gentes; el ecumenismo. A este extenso capitulario se añadía un anexo sobre la Virgen María. Aún no estaba decidido si este capítulo o esquema mariano se incluiría en el documento sobre la Iglesia o si daría lugar a un documento independiente.

Tal y como Ottaviani había previsto, fue objeto de duras críticas. Entre otras, las del obispo belga De Smedt, que hizo un elenco de los defectos de aquel esquema acuñando una memorable trilogía: triunfalismo, clericalismo y legalismo. En su intervención del lunes 3 de diciembre, Hurley unió su voz a las posturas críticas que ya se habían alzado contra el esquema *De Ecclesia*. Y, de nuevo, en el centro de su alocución estuvo la preocupación por hacer del Concilio algo verdaderamente pastoral [3] .

En realidad, aquella intervención quiso ser un comentario al discurso *Gaudet Mater Ecclesia* de Juan XXIII: ¿cuál era la intención de las palabras del Papa? Vivimos –decía– un momento de fructífero fermento teológico, caracterizado por el renovado estudio de la Escritura, por el mejor conocimiento de los documentos de los Padres y de la historia de la Iglesia, por una mayor aproximación a las necesidades que afligen a nuestros contemporáneos. Por consiguiente, no es lo más apropiado ni lo más deseable constreñir la enseñanza a las fórmulas teológicas del pasado. Este interés es un interés pastoral; y este debe ser el interés supremo del Vaticano II; no es la hora de definir verdades, sino de renovar la actividad pastoral de la Iglesia. Y, con la ayuda de Dios, este esfuerzo tendrá como resultado una acrecida eficacia ecuménica.

La tarea pastoral –explicaba el arzobispo de Durban– consiste en proponer la verdad a las gentes de una manera tal que les predisponga a abrazarla y vivirla. Su primer requisito es la forma de presentar la doctrina, adaptando las palabras y el lenguaje, que vaya imbuido al mismo tiempo de una especie de unción y amor a Dios y al prójimo. Un segundo requisito es que la doctrina sea desarrollada como una enseñanza impregnada de ese poder capaz de responder a las cuestiones que realmente preocupan al hombre de hoy, sobre su fin último, sobre Dios y sobre Cristo. Es necesario acomodar la tradición de la Iglesia predicando conforme a las necesidades de los pueblos y de los tiempos. Pablo se atrevió a predicar el Evangelio en el lenguaje de los griegos. Los doctores medievales se atrevieron a expresar la fe cristiana en los conceptos y en el vocabulario escolástico. Hablemos de tal manera que el Concilio dé un verdadero impulso a la predicación del Evangelio en el mundo de hoy.

Aquellos debates dedicados al esquema *Sobre la Iglesia* encontraron su final el 7 de diciembre de 1962, coincidiendo con la clausura del primer período de sesiones. Gérard Philips, que pasa por ser el principal redactor de la futura constitución, recuerda en su comentario que la exposición era abstracta e incapaz de promover una renovación de la fe, porque «el texto se asemeja más a una yuxtaposición de puntos doctrinales que a un conjunto verdaderamente estructurado [...] ¡Qué diferencia –se comenta– entre el espíritu que el Papa Juan había descrito en su impresionante discurso inaugural y la manera en que el documento ha sido concebido, tanto en el fondo como en la forma! Apenas si deja transparentar las preocupaciones del Papa. Todos desean una exposición de alcance *pastoral*, pero no se está de acuerdo en los medios para lograrla» [4] .

Es claro que la génesis del documento sobre la Iglesia llevaba inscrita la preocupación pastoral. En realidad, ya circulaban otros proyectos alternativos al esquema, como bien sabía Ottaviani; en octubre de 1962, nada más echar a andar el Concilio, el cardenal Suenens había hecho un encargo de este tipo al teólogo de Lovaina ya citado, Gérard Philips. Estaban en marcha otros proyectos (el texto italiano, el texto alemán, los textos franceses y el esquema chileno). Y bien, ¿cuál era la razón última de esa proliferación y lanzamiento de esquemas alternativos sobre la Iglesia?

En buena medida, el origen de esos proyectos se debía a la necesidad de buscar un equilibrio frente al desarrollo unilateral de la teología del primado del Vaticano I (1870), proponiendo el oportuno contrapeso de una teología del episcopado. Sin embargo, no bastaba con redactar un esquema sobre las funciones del obispo y la relación primado-episcopado, sino que era necesario incluir el capítulo sobre los obispos en el marco de un esquema global *De Ecclesia*. En cualquier caso, la principal alternativa era el llamado *esquema Philips*, que fue acogido por la Comisión doctrinal el día 6 de marzo de 1963 y sirvió de base para el futuro texto conciliar *Lumen gentium*. Algunas precisiones sobre su estructura y sobre su evolución nos ayudarán a situar y reconocer sus núcleos temáticos.

b) Notas sobre la historia de la redacción: la revolución copernicana

El nuevo esquema reelaborado por Philips fue presentado en el aula conciliar el 30 de septiembre de 1963, al comenzar el segundo período de sesiones. El documento, que había asumido elementos del primer esquema preparatorio, estaba distribuido en cuatro capítulos: 1) El misterio de la Iglesia. 2) La estructura jerárquica de la Iglesia, y en particular del episcopado. 3) El pueblo de Dios, y especialmente los laicos. 4) La vocación universal a la santidad en la Iglesia.

Sin embargo, antes del comienzo de la segunda etapa conciliar, a iniciativa del cardenal Suenens, la Comisión de coordinación aceptó un par de cambios importantes en la articulación del texto. Se trata, por un lado, de escindir el contenido del capítulo tercero para tratar de forma independiente, en sendos capítulos, del pueblo de Dios y del laicado; por otro lado, el capítulo sobre el pueblo de Dios pasaba a ocupar el segundo puesto, desplazando al capítulo tercero el tratamiento de la constitución jerárquica de la Iglesia. «Proceder así —escribe Suenens en sus memorias— centraría de inmediato a la

Iglesia en el cristiano en cuanto bautizado y, en consecuencia, sobre lo que era común a todos los fieles antes de toda diversidad de funciones y vocaciones» [5] .

Esta decisión da cuerpo a la llamada «revolución copernicana» en la redacción de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Esta reestructuración venía a poner fin a la visión piramidal de la Iglesia. Sin embargo, esta estructura no era aún definitiva, por varias razones. En primer lugar, porque estaba pendiente el emplazamiento de un capítulo sobre la Virgen María; en segundo término, porque se había sugerido y pedido que el capítulo sobre la santidad se desglosara en dos, de manera que uno de ellos se dedicara de forma específica a la vida religiosa.

El esquema Philips, junto con las modificaciones propuestas, fue debatido en el aula desde el 30 de septiembre hasta el 31 de octubre de 1963. Este dato meramente cronológico habla de la centralidad y peso del esquema eclesiológico en el desarrollo del Concilio. Por otro lado, ello depende de las directrices dadas por Pablo VI en su alocución inaugural del segundo período de sesiones, donde marcó al Vaticano II cuatro objetivos: la conciencia o noción de Iglesia, la renovación, la reconstrucción de la unidad entre los cristianos y el diálogo de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Una de las cuestiones más debatidas fue la doctrina de la colegialidad del cuerpo de los obispos como sucesores de los apóstoles, que fue objeto de una votación promovida por los moderadores y tuvo lugar, tras superar muchos obstáculos, el 30 de octubre. Al final, la mayoría de los padres se pronunció a favor de la colegialidad y la sacramentalidad del episcopado.

También con una votación se había saldado otro de los grandes debates de esta segunda etapa, que determina la articulación final de *Lumen gentium*, a saber: si el texto sobre la Virgen María debía constituir un esquema independiente o si debía ser incluido como un capítulo en el esquema sobre la Iglesia. En la votación que tuvo lugar el día 29 de octubre triunfó, por escasa mayoría, la segunda postura.

La tercera etapa conciliar transcurrió entre el 14 de septiembre y el 21 de noviembre de 1964. Los trabajos habían comenzado a buen ritmo, precedidos por la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, del 6 de agosto. En ella hablaba de la Iglesia hecha palabra y diálogo, estableciendo un coloquio de salvación con toda la humanidad, creyentes y no creyentes. En este otoño se siguió trabajando sobre la libertad religiosa,

sobre la revelación y sobre las otras religiones; además, entró por vez primera en el aula el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, es decir, la futura constitución pastoral *Gaudium et spes*, que sirve de complemento para trazar la idea de Iglesia del Vaticano II, como veremos en nuestro próximo capítulo.

Tras los debates del año anterior, el documento sobre la Iglesia presentaba una composición de seis capítulos: 1) El misterio de la Iglesia. 2) El pueblo de Dios. 3) La jerarquía de la Iglesia. 4) El laicado. 5) La llamada universal a la santidad. 6) Los religiosos. En septiembre de 1964 debían ser debatidos en el aula los dos capítulos llamados a completar la futura constitución *Lumen gentium*: un capítulo séptimo, sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrinante, y el capítulo octavo y final, sobre María, la madre de Dios, en el misterio de Cristo y en el misterio de la Iglesia. Al final de la tercera etapa conciliar fue aprobada y promulgada solemnemente, el 21 de noviembre de 1964, la constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), junto con los decretos sobre el ecumenismo y sobre las Iglesias Orientales católicas.

Aquellas decisiones permitían conjeturar lo que en sustancia estaba llamado a ser el Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»: en primer término, una profunda mirada al interior de la Iglesia en sí misma, cuyo fruto es la constitución sobre la Iglesia; de este texto no solo dependía el documento sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, sino también los documentos dirigidos a los presbíteros, a los laicos, a los religiosos, a las misiones, que se estaban revisando. En segundo lugar, el Vaticano II comportaba una mirada inquieta fuera de la Iglesia al mundo moderno, tal y como anunciaba el esperado y debatido esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy, mediado a su vez por la declaración sobre la libertad religiosa; finalmente, una mirada cordial a los cristianos separados que ya había fraguado en el decreto sobre el ecumenismo. Como dijimos, esta mirada pastoral y ecuménica nació de una reconsideración de la relación entre la Escritura y la tradición, que permitió una relectura del patrimonio del cristianismo y que iba a quedar plasmada en la constitución dogmática sobre la revelación, *Dei Verbum*. Una vez situada la constitución *Lumen gentium* en la dinámica pastoral del Vaticano II, pasemos a recorrer algunos de sus núcleos temáticos que vienen a coincidir con sus líneas pastorales.

2. Las líneas pastorales de la constitución sobre la Iglesia

De una forma general, como en todo Concilio, la aplicación del principio «pastoral» significa tener a la vista a los destinatarios del mensaje. En segundo término, retengamos que este adjetivo adquirió –en la convocatoria del Concilio por parte de Juan XXIII y en la comprensión de los padres conciliares– un *plus* de significado frente a su mero sentido habitual, esto es, de aplicación y expansión de la doctrina de la fe. Aun cuando el paradigma de este tipo de magisterio pastoral sea la cuarta constitución –la constitución «pastoral» *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy–, todos los documentos conciliares están penetrados por esa impronta misionera que va inscrita en la forma pastoral de su doctrina. Brevemente: el carácter pastoral del magisterio conciliar corresponde al fin pastoral que se propuso el Concilio.

Juan Pablo II habló de un nuevo capítulo en la «pastoralidad» de la Iglesia, haciendo esta observación: «Un Concilio “puramente” doctrinal habría centrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de la fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar» [6]. En este sentido, la constitución sobre la Iglesia no solo intenta describir qué es la Iglesia, sino que nos propone un intento de respuesta a estas cuestiones: qué significa vivir en la Iglesia, cómo ser creyente y miembro de la comunidad cristiana.

Sirva de orientación primera la clave de lectura ofrecida por G. Philips: los capítulos se presentan de dos en dos [7]; los dos primeros hablan del *misterio de la Iglesia*, primeramente en su dimensión trascendente, luego en su forma histórica como *pueblo de Dios*; los capítulos tercero y cuarto describen la *estructura orgánica* de la comunidad eclesial, los pastores y los seglares, jerarquía y laicado; seguidamente, el documento plantea la *misión santificadora* de la Iglesia, común a todos los miembros del pueblo de Dios, dando una relevancia específica a la vida religiosa. El último díptico o pareja de capítulos asocia el *desarrollo escatológico* de la Iglesia con la figura de la *Virgen María* y su participación en el misterio de Cristo y en el misterio de la Iglesia, modelo del ideal cristiano y de la Iglesia ya consumada.

a) El misterio de la Iglesia radicada en la Trinidad: el cristianismo como Iglesia

Quizá nunca como hoy nos sale al paso esta cuestión: ¿por qué la Iglesia?; ¿no bastaría la relación personal e inmediata del creyente con Dios? Estos interrogantes son expresión de la dialéctica individuo-institución y reflejo de la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva. Frente a este dilema se yergue ese hecho radical del «cristianismo como Iglesia», cuya necesidad se desprende de la comunicación histórica de Dios en Jesucristo, que es la esencia misma del cristianismo, de modo que la historicidad y la estructura social forman parte de la mediación de la salvación [8] .

La constitución sobre la Iglesia se abre con un prelude trinitario (cf. LG 2-4) que desemboca en la fórmula sintética de san Cipriano: la Iglesia aparece como «el pueblo reunido con la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4). Cuando el Concilio intenta dar una definición de Iglesia, nos enseña ante todo una cosa: que el Dios uno y trino es el principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. La preparación evangélica a Cristo, que es la plenitud de la revelación, tiene su raíz en la historia de la salvación narrada en los libros del Antiguo Testamento. En otras palabras: el Dios que desde el AT se acerca progresivamente al ser humano camina codo con codo con él y termina, en el máximo de su proximidad, enviando a su propio Hijo al mundo y, por el Hijo, al Espíritu de ambos, en quien esa presencia espacio-temporal del Hijo adquiere nuevas dimensiones.

LG 2-4 exhibe una estructura ternaria que hace de la Iglesia la realidad destinataria del plan del Padre y de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, conforme a esta lógica: el proyecto universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3) y la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», es decir, como obra divina en el tiempo de los hombres. Los orígenes de la Iglesia están escondidos en lo más hondo del misterio de Dios: la Iglesia ha sido querida por Dios Padre desde la misma creación del mundo; la Iglesia está llamada a configurarse con el Hijo Jesucristo, que «inauguró en la tierra el reinado de Dios», de modo que representa en medio de la humanidad doliente el espacio concreto del Señor glorificado, es su cuerpo y es su esposa; la Iglesia es el espacio histórico donde acontece la obra santificadora del Espíritu Santo. Los sacramentos de la eucaristía (la comunión de los santos), el bautismo y la penitencia (perdón de los pecados) son los modos eminentes en que el Espíritu del Resucitado

actualiza de forma permanente el proceso de comunicación del Dios uno y trino hasta la consumación de la historia (resurrección de la carne y vida eterna).

La experiencia religiosa debe ser un convencimiento personal, propio y libre, anclado en lo más profundo de la conciencia; pero la propia experiencia religiosa solo es tal en una comunidad y en una sociedad. El cristianismo es una religión histórica, vinculada de forma muy precisa a Jesucristo. He aquí una cuestión clave: ¿de qué modo puede la Iglesia hacer que Jesucristo sea efectivamente contemporáneo a la libertad del ser humano individual cuando este, temporal y espacialmente, se aleja cada vez más de Él? Dicho en positivo: la Iglesia, el cuerpo y la esposa del Señor, está llamada a ser el *medium* intrínseco del acontecimiento salvífico de Cristo para el hombre de todo tiempo y lugar, aquí y ahora.

b) La naturaleza sacramental de la Iglesia

La idea de que la Iglesia está enviada a servir en misión (LG 17), prolongando el envío del Hijo y del Espíritu, siendo a la vez el icono del misterio de la comunión del Dios uno y trino, queda expresada en una fórmula muy característica: la Iglesia es el «sacramento universal de salvación». En el párrafo primero de *Lumen gentium* se dice que «la Iglesia es, en Cristo, como un sacramento» (LG 1). Todo comienza por Cristo:

«La primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que centra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones; y lo ha hecho de un modo tan grandioso que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus* (Cristo es la luz del mundo); por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial» [9] .

Hablar de la Iglesia como sacramento es una manera de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego una serie de relaciones básicas inscritas en el mismo concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, la salvación y la Iglesia, la Iglesia y el mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. En el fondo late este difícil interrogante: ¿cómo puede ser la Iglesia de los hombres la forma de la presencia de la gracia salvadora de Dios en este mundo? Este «pueblo mesiánico», esta «pequeña grey», es para todo el género humano signo de unidad, de esperanza y de salvación, «sacramento visible de esta unidad que nos salva» (LG 9).

Ahora bien, el lenguaje de la Iglesia-misterio y de la Iglesia-sacramento no es una argucia para silenciar su dimensión real e histórica y sus mismas deficiencias. La realidad paradójica de la santidad de la Iglesia y el pecado de los cristianos constituye un tema verdaderamente eclesiológico (cf. LG 8). El capítulo VII de *Lumen gentium*, que tiene de fondo la doctrina de la Iglesia pueblo de Dios peregrinante, permite situar esta doble condición de la santidad de la Iglesia y de la pecaminosidad de sus miembros en un horizonte escatológico: es la gracia victoriosa de Cristo la que coloca a la Iglesia en su peculiar situación escatológica, por la que podemos hablar de una santidad real de la Iglesia en este mundo; su santidad imperfecta es consecuencia de su condición peregrina (cf. LG VII, 48). Este es el sentido profundo de la denominación «Iglesia de los pecadores», *Ecclesia semper reformanda*. Por la fuerza de Dios no desfallecerá en la gracia y en la verdad divina, sino que seguirá siendo indefectiblemente santa.

c) *La Iglesia somos nosotros: sacerdocio regio y profético del pueblo de Dios*

En una conferencia sobre «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», pronunciada el 5 de junio de 1966, K. Rahner decía que la intención última del Concilio era muy sencilla: un aumento de la fe, la esperanza y la caridad en el corazón de los creyentes. De ahí brota una tarea concreta para todos los cristianos que ayudará a romper con el acusado clericalismo existente en la Iglesia católica: «Tenemos que apropiarnos realmente de la idea fundamental del Vaticano II y hacerla realidad hasta en los repliegues más profundos de nuestro sentimiento, por así decirlo: la idea de que la Iglesia somos nosotros» [10]. El teólogo jesuita invitaba a releer desde esta idea fundamental la constitución sobre la Iglesia:

«La Iglesia es el pueblo santo de Dios, que a través de las aflicciones y del desierto de este tiempo busca la vida eterna y divina; la Iglesia *somos nosotros*; por eso es la Iglesia de los pecadores, la Iglesia deficiente que tiene que aprender siempre en la historia. No es solo el lugar objetivo de salvación que me sale al encuentro y al cual he de hacer algunas concesiones como homenaje a la autoridad. [...] En realidad, no puedo esperar una Iglesia diferente de mí, que soy deficiente, pecador, un ser sediento que a través de mil vueltas y experiencias tiene que rehacer su vida una y otra vez».

Esta serie de afirmaciones recapitulan la noción de Iglesia *pueblo de Dios*, o teología de la comunidad cristiana, que se edifica sobre el sacerdocio común y el sentido de la fe de todos los cristianos (cf. LG 10-12). La Iglesia no ha de ser pensada de una forma bipartita, como si hubiera unos miembros privilegiados (sacerdotes y religiosos)

que siguen un camino más elevado y componen una primera categoría de cristianos. Ello nace de una afirmación elemental: de distintas y diversas maneras, los cristianos participan por el bautismo en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo. Cada cristiano está llamado, a su manera, al amor perfecto de Dios, porque el espíritu de los consejos evangélicos, el espíritu del sermón del monte, el espíritu de la cruz, el espíritu de la esperanza en Jesucristo resucitado son elementos esenciales a toda vida cristiana. El apostolado propio del seglar coincide con el quehacer en su vida concreta, la tarea que impone la familia, la profesión, las obligaciones cívicas, en medio de un mundo secularizado. Así, en el corazón del capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia se describe el conjunto de la totalidad de los fieles como pueblo sacerdotal y profético (1 Pe 2,5-9), señalando lo que es común a todos en el plano de la existencia cristiana antes de cualquier distinción por oficio, vocación o ministerio.

Desde la afirmación de la única vocación cristiana, plasmada en el ejercicio de los diversos carismas, servicios y ministerios, hay que considerar esas formas diversas de vivir el seguimiento de Cristo que describen los capítulos tercero (pastores), cuarto (laicos) y sexto (religiosos) de la constitución sobre la Iglesia [11] . Porque en la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión (cf. AA 2). Para ello, también el capítulo quinto de *Lumen gentium* nos ofrece un importante marco de referencia cuando nos indica como objetivo de la Iglesia la irradiación de la santidad que procede de la participación en el don de la vida divina, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, como la práctica y el crecimiento del amor de Dios en la creación y en medio de la humanidad siguiendo las huellas de Cristo.

d) La Iglesia local, hogar de comunión y misión

Ante la pregunta ¿dónde podemos experimentar realmente ese ser nosotros Iglesia?, nos sale al paso otro de los elementos fundamentales de la eclesiología conciliar: la revalorización de la Iglesia local, donde se anudan el principio del pueblo de Dios y la Iglesia comunión. En este sentido, el artículo 26 de *Lumen gentium* presenta un compendio teológico sobre *la Iglesia local* como lugar de la máxima actualización y presencia de la *Iglesia*. Es la comunidad concreta que se reúne en torno al altar, desde donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio, a sabiendas de que debe ser una comunidad fraterna. Esa Iglesia concreta es el pueblo santo de Dios, visible en

una parroquia seguramente sencilla, nada resplandeciente, que no alcanza las características ideales de una comunidad cristiana, pero donde un cristiano concreto puede encontrar su lugar y su responsabilidad y sentirse en casa, como en familia: «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles unidas a sus pastores» [12] .

El sujeto de la misión y de la transmisión de la fe es toda la Iglesia, que se manifiesta en la Iglesia local. Esta noción, presente en algunos pasajes decisivos del Vaticano II (LG 13; 23; 26; CD 11; AG 19-20), ha ido ganando peso, en la reflexión y en la praxis, como hogar de comunión y misión, y queda perfectamente recogida en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «Pero, como el pueblo de Dios vive en comunidades sobre todo diocesanas y parroquiales, y en cierto modo se hace visible en estas, corresponde también a ellas dar testimonio de Cristo ante las gentes» (AG 37).

e) La apertura ecuménica del concepto de Iglesia

El dinamismo ecuménico ha ayudado a moldear la comprensión que de sí misma se ha hecho la Iglesia católica. La situación eclesiológica preconiliar estaba determinada por la encíclica *Mystici corporis Christi* (1943). El concepto de «cuerpo místico de Cristo» se había convertido en la noción directriz. Esta opción metodológica implicaba una comprensión de la Iglesia como continuación de la encarnación, prolongación de Cristo en la historia, que dejaba en la penumbra el principio pneumatológico. Además, la encíclica de Pío XII afirmaba resueltamente la identidad entre la Iglesia en cuanto cuerpo místico de Cristo y la Iglesia visible, así como la identidad entre el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católico-romana. Esta doble equivalencia condicionaba un concepto de Iglesia que, como hicieron notar los observadores no católicos participantes en el Concilio, hacía imposible cualquier apertura ecuménica. ¿Cómo salir de este atolladero?

El concepto de pueblo de Dios, central en el capítulo II de *Lumen gentium*, sirvió de puente ecuménico, ya que da cabida a los miembros de la Iglesia católica, a los cristianos no católicos; incluso vislumbra la orientación de la humanidad a formar parte de la única familia de Dios (cf. LG 13.14-16). Adentrarse en el corazón de la problemática ecuménica exige formular una pregunta ante la que los cristianos seguimos divididos: la Iglesia de nuestra fe ¿se encuentra en alguna Iglesia cristiana en la actualidad?

La constitución *Lumen gentium* responde de esta manera: por un lado, recuerda la existencia histórica de la única y verdadera Iglesia de Cristo, que «subsiste en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él»; por otro, reconoce que la Iglesia católica comparte con los otros cristianos «muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo», existen en las otras Iglesias y comunidades eclesiales (LG 8.15). Quizá la mejor interpretación de este pasaje nos la ofrecen estas palabras del decreto sobre el ecumenismo: «En efecto, los que creen en Cristo y han recibido ritualmente el bautismo están en una cierta comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica [...]. No obstante, justificados por la fe en el bautismo, se han incorporado a Cristo; por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos y son reconocidos con razón por los hijos de la Iglesia católica como hermanos en el Señor» (UR 3) [13] .

3. A modo de conclusión: invitación a una meditación sobre la Iglesia

Siguiendo la analogía de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, la Iglesia es descrita como una «realidad compleja» que aúna en sí, sin confusión pero sin separación, un elemento divino y un elemento humano, la comunidad espiritual y la institución social (cf. LG I, 8). Hablamos de la Iglesia institución sin dejar de experimentar un cierto malestar o desazón. A menudo predomina una concepción de «Iglesia oficial» que es un puro concepto sociocultural que sirve para describir a la Iglesia como una organización de servicios religiosos que desconoce profundamente la sustancia *teológica* de la palabra «Iglesia» (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, sacramento del Espíritu). Parece urgente que los cristianos integremos el fenómeno y la realidad de la Iglesia, con sus luces y sus sombras, en la relación creyente, esperanzada y amorosa con Dios uno y trino. Es importante recuperar una vivencia amorosa y esperanzada de la Iglesia, un discernido «sentir con la Iglesia», frente al fenómeno creciente y avasallador de «cristianos sin Iglesia»; frente a una desafección eclesial que se traduce en índices muy bajos de pertenencia o en una identificación difusa, rayana en un cristianismo post-eclesial [14] .

La experiencia espiritual de la gracia consiste básicamente en la comunicación directa del Creador con su criatura; sin embargo, esta experiencia y la elección para la

propia vida conoce un importante contrapunto: acaece «dentro de la Iglesia», según leemos en el libro de los Ejercicios de san Ignacio (EE 170 y 351). Sin salir de este pequeño documento espiritual, nos encontramos con el cuerpo de «reglas para sentir con la Iglesia», que tienen un objetivo bien definido: hacernos conscientes de que la dinámica del discernimiento y del hacer elección para la propia vida «debe militar dentro de la santa madre Iglesia» [15]. Para el creyente, la Iglesia no rige solamente su vida religiosa desde el exterior: ella le es interior. Porque esta Iglesia visible, y no puramente sobrenatural, le lleva a Cristo, como mediación obligada de la comunicación inmediata con Dios.

[1]. AS I/4, 121. Reproduzco con algunas modificaciones el trabajo: «Líneas pastorales en *Lumen gentium*»: *Misión Joven* 426/427 (2012) 25-32.49.

[2]. AS I/3, 198-200. Para más detalles, cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 45-60; aquí: 53.

[3]. Cf. AS I/4, 197-199.

[4]. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, I, Barcelona 1968, 23.

[5]. CARD. L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 144. Cf. S. MADRIGAL, «El liderazgo carismático de Suenens y de Lercaro en el Vaticano II»: *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 3-39.

[6]. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982, 11. Cf. S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 2012, 81-159.

[7]. Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, o. c., 73-74.

[8]. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 2003⁶, 375-462; esp. 397-401. Cf. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

[9]. J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1986, 7.

[10]. K. RAHNER, «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», en *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona 1972, 229-246; aquí: 237.

[11]. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, capítulo 10: «Aggiornamento y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos», 262-296.

[12]. Cf. S. MADRIGAL, «Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales», en: F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Salamanca 2006, 41-64.

[13]. Cf. D. VALENTINI, «Subsistit in», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2016, 1.427-1.455.

[14]. Cf. S. MADRIGAL, «Vivir en la Iglesia hoy según el carisma ignaciano»: *Manresa* 84 (2012) 141-152.

[15]. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid-Bilbao 2002, 171-191.

CAPÍTULO 4:
**La constitución pastoral *Gaudium et spes*:
presencia y misión de la Iglesia en el mundo**

La cuarta constitución del Vaticano II, *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy, fue aprobada solemnemente el 7 de diciembre de 1965, es decir, la víspera de la clausura oficial del Concilio. Además, el título de este documento acoge ese adjetivo que expresa la dimensión característica del Vaticano II en su condición de *concilio pastoral*, según la intención expresa del Papa Juan XXIII. Y, en último término, la llamada *constitución pastoral* intenta responder a una cuestión sempiterna que no ha perdido un ápice de actualidad: ¿qué significa, desde la tradición de la fe bíblica, la presencia cristiana en el mundo? Hay otra razón para hacer una relectura de este texto conciliar cuando han transcurrido más de cincuenta años de su promulgación: su espíritu y su letra suministran las raíces más hondas de esa visión de Iglesia extrovertida y en salida misionera que propone la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco [1] .

1. Una Iglesia para el mundo: núcleo y peculiaridades de la constitución pastoral

En este sentido, merece la pena evocar las palabras pronunciadas por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964, con ocasión de la clausura del tercer período conciliar, cuando ya había sido aprobada la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y los decretos sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*):

«Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar a los hombres. La Iglesia santa, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz» [2] .

Para entonces ya había pasado por el aula, para su discusión, el esquema sobre la presencia y tarea de la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, el entonces llamado *esquema XIII*, que debía ser –en expresión del Papa Montini– «la corona de la obra del Concilio». Sus palabras encierran todo un programa, una declaración de intenciones, un lema: *la Iglesia es para el mundo*.

Este mundo en el que la Iglesia vive es el mundo de las sociedades pluralistas; es el mundo donde el Estado, con su autoridad, tiene una función totalmente distinta de aquella que tenía en una sociedad que era ideológicamente homogénea; es el mundo del cristianismo dividido en familias confesionales; es el mundo de las muchas culturas y religiones no cristianas; es el mundo globalizado –presentido en la exposición preliminar de *Gaudium et spes* (4-10)–, al que complementa la catolicidad más radical de la Iglesia, esa que va inscrita en el mandato misionero del Señor: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio* (Mt 28,19-20).

Hay que recordar también la exhortación de Jesús a «estar en el mundo sin ser del mundo» (Jn 17,11.16), que el apóstol Pablo reformula de esta manera: «No os amoldéis al mundo presente» (Rom 12,2). Ahora bien, a los cristianos de todo tiempo se les propone en otro lugar esta máxima: «dad razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida» (1 Pe 3,15).

Así las cosas, *una Iglesia para el mundo* es la fórmula abreviada que permite expresar el cambio de perspectiva incoado por el Concilio Vaticano II, sobre todo si se toma como punto de referencia el *Syllabus* (de 1864), cuyo famoso número 80 rechaza globalmente el progreso y niega que el Romano Pontífice deba reconciliarse con el liberalismo y la cultura reciente [3]. El objetivo de estas páginas será recorrer sus líneas directrices, con una especial atención al cambio de signo en la relación de la Iglesia con el mundo que va anunciada ya en la identificación de los destinatarios de este documento: «El Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no solo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual» (GS 2). Aquí radica una primera singularidad de este texto.

Una segunda peculiaridad de la constitución pastoral reside en su génesis: tuvo que transcurrir la primera etapa conciliar para que se sintiera la necesidad de redactar un

esquema sobre la relación Iglesia-mundo, cuya lenta y laboriosa elaboración ha acompañado el mismo caminar de la asamblea ecuménica, con sus avances, retrocesos y resistencias, de manera que en la misma elaboración del esquema XIII se ha producido la apertura de la Iglesia al mundo.

Se ha dicho que esta constitución, que Juan XXIII nunca llegó a ver, es el documento que mejor sintoniza con las palabras de su alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, cuando le señaló al Concilio su orientación, es decir, la búsqueda de un magisterio prevalentemente pastoral. Aquí radica una tercera peculiaridad: la utilización de una metodología inductiva, «escrutando a fondo los signos de los tiempos e interpretándolos a la luz del Evangelio», tal y como afirma en la exposición preliminar (GS 4). A la vista de las dramáticas condiciones de las sociedades actuales, con sus desequilibrios, desigualdades y discrepancias, que inciden en los interrogantes más hondos del ser humano, el Vaticano II encara cuestiones sobre la política, la economía, el hambre, la paz, la pobreza, la cultura, la sociedad familiar..., cuestiones urgentes pero ausentes hasta ahora en la reflexión de una asamblea conciliar.

En nuestro modo de proceder dejaremos a un lado la reconstrucción del complejo proceso de gestación de la constitución pastoral, para seguir esta otra indicación ya apuntada: este documento es la obra propia del Concilio, en cuanto que se ha ido gestando a lo largo de los cuatro períodos de sesiones sin que haya habido un esquema previamente definido que le sirviera de primer boceto [4]. Por eso, cabe postular que la cuarta y última constitución conciliar representa un eximio reflejo del espíritu del Vaticano II, el que le han querido imprimir los dos papas del Concilio y que hemos sustanciando en el lema del «*aggiornamento* pastoral» (véase nuestro capítulo 2).

En consecuencia, mi exposición avanza en dos momentos: el primero, de tipo narrativo, reconstruye ese *espíritu* al hilo de algunos pronunciamientos de san Juan XXIII y del beato Pablo VI. El segundo, de naturaleza más sistemática, atiende a la *letra* del documento y a la organización interna de la *Gaudium et spes*; me fijaré de manera especial en el capítulo IV de la primera parte, que asume la labor de explicar cuál es el modo de presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. Finalmente, sacaremos algunas conclusiones referentes al significado específico de la constitución pastoral en el conjunto del cuerpo doctrinal del Vaticano II.

2. El «espíritu» del Concilio de Juan y de Pablo: señas de identidad

El término *aggiornamento* es una palabra programática que el Papa Roncalli introdujo en su proyecto conciliar. En diversos discursos y textos fue perfilando sus intenciones para encauzar el Vaticano II. Vamos a recordar algunas de las más significativas con vistas a la gestación de la constitución pastoral.

a) *Iglesia ad intra e Iglesia ad extra: los signos de los tiempos*

En la constitución apostólica *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961, por la que se convocaba oficialmente el Concilio para el año siguiente, afirmaba: «Se trata, en efecto, de poner en contacto con las energías vivificantes y perennes del Evangelio al mundo moderno». La contribución que la Iglesia quiere ofrecer al mundo a través del Concilio requiere saber distinguir «los signos de los tiempos» (Mt 16, 4).

En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la apertura del Concilio, volvemos a encontrar en estado de germen la estructura general del Vaticano II y esa mirada al mundo y a la sociedad moderna: «La Iglesia desea ser buscada tal como ella es, en su estructura íntima, en su vitalidad *ad intra*, presentando a sus propios hijos, ante todo, los tesoros de fe esclarecedora y de gracia santificante. Pero queremos considerar también a la Iglesia en relación con su vitalidad *ad extra*». Y un poco más adelante puntualizaba:

«El mundo tiene necesidad de Cristo, y es la Iglesia la que tiene que transmitir a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas. Muchas veces busca con angustia una solución [...]. Estos problemas tan graves siempre han estado en el corazón de la Iglesia. Los ha hecho objeto de un estudio atento, y el concilio ecuménico podrá ofrecer, en un lenguaje claro, las soluciones que reclaman la dignidad del hombre y su vocación cristiana».

Hoy sabemos que este mensaje radiofónico dirigido a toda la humanidad estuvo bajo el influjo del plan del Concilio propuesto por el cardenal Suenens para dar coherencia a los dispersos trabajos conciliares. El tema central del Vaticano II debía ser «la Iglesia, luz de las gentes», y este núcleo debía desplegarse en torno a ese doble eje de la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. La «Nota sobre el Concilio» que el cardenal belga presentó al Papa en la primavera de 1962 estaba impregnada de una notable exigencia *pastoral* para que el Vaticano II fuera de veras *apostólico* [5] .

Era la misma clave presente en el radiomensaje de Juan XXIII, donde se insinúan, en germen, las dos grandes constituciones del Vaticano II: la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En el plan diseñado por el cardenal de Malinas, la sección que se ocupaba de la Iglesia *ad extra* iba introducida con estas palabras del final del evangelio de Mateo: «*docentes eos servare quaecumque mandavi vobis*» (Mt 28,20). El punto de partida era un amplio interrogante acerca de los problemas y las necesidades de los hombres en el mundo de hoy: ¿qué buscan los hombres?; ¿qué tiene la Iglesia que aportar? Suenens sugería que el Concilio se centrara en estos cuatro campos: la sociedad familiar, la sociedad económica, la sociedad civil y la sociedad internacional. En cada uno de estos ámbitos detectaba problemas de gran calado: la moral conyugal y el control de la natalidad; el comunismo ateo y la tragedia de los países subdesarrollados; las relaciones Iglesia-Estado y la libertad religiosa; la guerra y la paz internacional. Cuando Suenens presentó en el aula, el 4 de diciembre de 1962, este plan de conjunto, puede decirse que la idea de la futura constitución *Gaudium et spes* entró expresamente en el horizonte del Concilio y así dejó apuntados los temas que iban a ser desarrollados en la segunda parte de la constitución pastoral.

Por lo demás, en su alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962, el Papa había insistido en que el objetivo del Concilio no era la discusión sobre determinados artículos de fe, sino la transmisión más adecuada del mensaje cristiano. Establecía, en consecuencia, la distinción entre la sustancia de la fe, o *depositum fidei*, y la formulación de la que aquella se reviste, que demandaba el ejercicio de un magisterio de carácter eminentemente pastoral, acorde a la mentalidad de las mujeres y los hombres de hoy. *A posteriori* puede decirse que la constitución pastoral puso en obra la última voluntad de Juan XXIII: que la doctrina mire y atienda a la vida y que la vida se articule conforme a la doctrina.

b) El diálogo y la caridad pastoral

El discurso programático con el que Pablo VI abrió la segunda sesión del Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963, incluía un homenaje a la memoria de su predecesor. Por ello, hizo resonar algunos fragmentos de *Gaudet Mater Ecclesia* acerca del propósito *pastoral* del Concilio: «Nuestra obra no mira como fin primario a que se discuta de algunos

puntos importantes de la doctrina eclesiástica, sino más bien a que se investigue y exponga de la manera que requiere nuestro tiempo». De ahí concluía el imperativo ya mencionado: «hay que introducir las formas que más se adapten al magisterio, cuya índole es ante todo pastoral».

En la parte central de aquella alocución expresó los cuatro fines principales del Concilio: «La noción o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia, su renovación, la reunificación de todos los cristianos y el diálogo de la Iglesia con los hombres del nuestro tiempo» [6]. Es esta última tarea la que aquí y ahora nos interesa; las pautas trazadas por Montini nos suministran importantes fundamentos de la relación Iglesia-sociedad: «Mientras la Iglesia, intensificando su vitalidad interna por obra del Espíritu Santo, se diferencia y separa de la sociedad profana circundante, al mismo tiempo aparece como fermento vivificador e instrumento de salvación de esa misma sociedad humana, descubriendo y reafirmando su vocación misionera, su destino y legado esencial de anunciar el Evangelio con ardiente entusiasmo a toda la humanidad, sin discriminación alguna» [7].

Aquí aparecen pergeñados los aspectos fundamentales de la orientación de la Iglesia al mundo: la condición sacramental de la Iglesia y su irrenunciable vocación misionera y de evangelización de la humanidad. Como veremos, sobre estas dos claves está construido también el capítulo IV de la constitución pastoral (GS 40-45). En aquel discurso, que representa un primer esbozo de la encíclica *Ecclesiam suam*, afirmaba Montini que la nota específica del Concilio Vaticano II era la caridad [8].

En su encíclica programática, Pablo VI reformula la apertura de la Iglesia al mundo en una palabra clave: «diálogo» [9]. Merece la pena reproducir uno de sus fragmentos más significativos que ilustran esta problemática:

«Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. Teóricamente hablando, la Iglesia podría proponerse reducir al mínimo las relaciones procurando apartarse del trato con la sociedad. Igualmente podría proponerse desarraigar los males que en esta puedan encontrarse, anatematizándolos y promoviendo cruzadas contra ellos. Podría, por el contrario, acercarse a la sociedad profana para intentar obtener influjo preponderante e incluso ejercitar en ella un dominio teocrático. Y así otras muchas maneras. Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo» [10].

La constitución pastoral recibió su forma definitiva en el cuarto período de sesiones. En su alocución de apertura, el 14 de septiembre de 1965, Pablo VI retomó aquella

teología de la caridad a la que hemos aludido hace un momento, para indicar a los padres el sentido de los trabajos conciliares: «Esta marcha progresiva de la caridad debe ser la nota característica de esta última parte de nuestro Sínodo Ecuménico. Es preciso que nos esforcemos cuanto podamos para que en nosotros se complete este proceso de la caridad». El Papa deseaba imprimir al Concilio Vaticano II «el carácter de un acto de caridad, de un acto de caridad intensa y triple: hacia Dios, hacia la Iglesia y hacia el género humano» [11] . El amor que proviene de Dios enseña a la Iglesia a buscar la universalidad, a proclamar ante todos los hombres, de cualquier raza y cultura, esa universalidad del amor: *decir la verdad en la caridad* (Ef 4,15). Esta obligación para con el género humano arranca de un compromiso adquirido con nuestro Maestro y Salvador: *la caridad de Cristo nos apremia* (2 Cor 5,14).

Esta teología de la caridad encontró su plasmación histórica en la visita y en el discurso que Pablo VI pronunció ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 4 de octubre de 1965. En sus palabras finales resuena el eco de los análisis que de la sociedad moderna ha hecho la constitución pastoral: «Nunca como hoy, en una época de tanto progreso humano, ha sido tan necesaria la llamada a la conciencia moral del hombre. Porque el peligro no viene ni del progreso ni de la ciencia, que, bien utilizados, antes podrán resolver un gran número de graves problemas que acometen a la humanidad. El verdadero peligro está en el hombre, que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, aptos lo mismo para la ruina que para las más elevadas conquistas» [12] .

Después de hablar sin alardes de una Iglesia *experta en humanidad*, consideraba que había llegado la hora de repensar en común nuestro origen humano, nuestra historia, nuestro destino, a la luz del texto paulino: «*vestíos del hombre nuevo creado según Dios en justicia y santidad verdaderas*» (Ef 4,23). Como veremos, la constitución pastoral propone una reflexión antropológica a la luz del misterio de Cristo como puente, principio y fundamento para establecer el diálogo con el mundo de hoy. A su regreso de los Estados Unidos, comunicando sus impresiones, recordaba a los padres conciliares la obligación de colaborar al establecimiento de la paz civil y practicar una caridad verdadera y actual, justamente cuando estaban trabajando en la clarificación de las relaciones entre la Iglesia y el mundo actual.

Para concluir esta parte narrativa de nuestra exposición hemos de recurrir al discurso de clausura, del 7 de diciembre de 1965, donde Montini subrayó que una característica propia del Vaticano II, dentro de su intención primordialmente religiosa, había sido su vivo interés por el estudio del mundo moderno. El Concilio ha tenido lugar en un tiempo en el que el olvido de Dios se hace habitual, en el que la persona humana se pronuncia en favor de su autonomía más absoluta, en el que el laicismo parece la consecuencia lógica del pensamiento moderno. En definitiva: un tiempo más orientado hacia la conquista de la tierra que del reino de los cielos. Ello realza este vivo interés de la Iglesia por el mundo moderno y el así llamado «giro antropológico». En aquella ocasión pronunció estas bellas palabras:

«Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio. [...] La religión, es decir, el culto del Dios que se ha querido hacer hombre, se ha encontrado con la religión del hombre que se quiere hacer Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio» [\[13\]](#) .

Reconocía, además, que el Concilio había adoptado muy a conciencia una postura optimista, de afecto, de admiración hacia el mundo moderno; en vez de fustigar a la cultura contemporánea con diagnósticos deprimentes y presagios funestos, ha querido proponer remedios alentadores y mensajes de esperanza. Ha querido reconocer sus valores, y la orientación de su doctrina, que ha adoptado la forma de la caridad pastoral, se vuelca en esa dirección que declara a la Iglesia servidora de la humanidad.

Cerremos ya esta primera parte de carácter narrativo, en la que hemos intentado recapitular el espíritu de *aggiornamento* pastoral que Juan XXIII y Pablo VI quisieron insuflar al Concilio y que animan la gestación de *Gaudium et spes*. En esta fórmula se da cita la teología de la caridad y del diálogo (Pablo VI) con el magisterio pastoral (Juan XXIII). Veamos, seguidamente, cómo se ha concretado este espíritu en la letra de la constitución pastoral. Entramos así en el momento sistemático de estas reflexiones.

3. La «letra» o los principios teológicos de *Gaudium et spes*: la vocación del ser humano y los problemas más urgentes de nuestro mundo

Un buen conocedor de este documento, el dominico M. D. Chenu, ha escrito que el capítulo IV de la primera parte es la *clave* para entender la constitución pastoral. Su supresión habría significado hacer caducar todo el esquema XIII. Es significativo que dicho capítulo lleve el mismo título que el conjunto de la constitución; solo que se le añade la palabra *munus*, que alude a la tarea, a la *misión* de la Iglesia. Este capítulo «por encima de las razones de conveniencia u oportunidad, determina la razón profunda, consubstancial, de la relación del pueblo de Dios y del género humano» [14]. Veamos cuál es su emplazamiento lógico y teológico.

a) *Claves de lectura de la constitución pastoral*

Gaudium et spes es el documento más amplio del Concilio. Una primera clave de lectura se obtiene analizando la distribución de la materia tratada. Una primera mirada de conjunto nos permite navegar por el documento y fijar nuestro objeto de estudio: la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. La constitución pastoral deja de ser un documento teórico y abstracto cuando su lectura va presidida por esta cuestión de partida: ¿cuál es el concepto cristiano del hombre? Esta pregunta antropológica fundamental ocupa la primera sección del documento. Ahora bien, ese interrogante básico, que establece la relación entre el concepto de persona y el núcleo de los presupuestos de la teología moral, puede ser desmenuzada en estas otras cuestiones más particulares que ocupan la segunda sección: ¿cómo se desarrolla y realiza cristianamente la vida conyugal y familiar?; ¿cómo promover los valores auténticamente humanos en la cultura moderna?; ¿cómo responder a los designios de Dios en el ámbito de la vida económica?; ¿cuál es el modo cristiano de participación en la vida política?; ¿cómo promover una civilización de la paz? En estos interrogantes se sustancia la problemática de la última constitución del Vaticano II.

Por tanto, los contenidos de la constitución pastoral se reagrupan de modo natural conforme a sus dos secciones. La primera parte, que obedece al título de *La Iglesia y la vocación del hombre*, consta de cuatro capítulos que tratan sucesivamente estos temas: 1) La dignidad de la persona humana. 2) La comunidad humana. 3) La actividad humana en el mundo. 4) Misión o tarea de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Hay que constatar que en los tres primeros capítulos ha quedado condensado el llamado «giro antropológico».

Este análisis estructural pone de relieve que la antropología o el humanismo es la plataforma que utiliza *Gaudium et spes* para buscar el diálogo profundo entre la Iglesia y el mundo, entre la fe revelada y la cultura humana. Los tres primeros capítulos delinear los trazos fundamentales de una «cristología conciliar», que es una antropología cristocéntrica: *mysterium hominis in luce Christi* [15]. Y, prosiguiendo esta lógica, es el capítulo cuarto el que clausura la primera parte de la constitución, de clara impronta doctrinal, y sirve de transición, dejando abierta la puerta a la segunda parte del documento. Añadiendo un dato postrero a la historia de la redacción del documento, hay que decir que la inserción de este cuarto capítulo se debe en buena medida a la participación de K. Wojtyla en Ariccia y al esquema alternativo polaco, y obedece a la intención de mejorar el texto con un capítulo nuevo que tratara expresamente de la Iglesia como comunidad visible de salvación y que clausurara la primera sección del esquema XIII [16].

La segunda parte de la constitución pastoral está concebida, bajo el encabezado de *Algunos problemas más urgentes*, como la aplicación de esta visión fundamental a algunos problemas candentes de hoy en cinco capítulos: 1) el matrimonio y la familia; 2) la difusión de la cultura; 3) el orden económico y social; 4) la vida política; 5) la solidaridad internacional y la paz. En razón de nuestro objeto de estudio, dejamos a un lado estas cuestiones, que diseñan los capítulos fundamentales de la moral de la persona y de la moral social.

A la hora de comenzar a leer este documento es de gran utilidad la misma nota explicativa que acompaña a su título, pues da razón de la unidad interna de las dos grandes secciones que componen el texto: «Se llama constitución *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal». «Pastoral», por tanto, no significa una de-potenciación del valor de la constitución o una relevancia doctrinal de baja intensidad.

En realidad, como ya hemos indicado, la *pastoralidad* se sitúa en la óptica de la lúcida afirmación de Juan XXIII en la apertura del Concilio: «una cosa es la sustancia, o sea, la verdad de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la formulación o su revestimiento» (afirmación reproducida en GS 62). Y la misma nota nos ofrece otro importante criterio hermenéutico: «En la primera parte la Iglesia expone su doctrina del

hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y la sociedad actuales».

Podemos pasar ahora a recorrer los contenidos fundamentales de la sección doctrinal de la constitución pastoral. Antes de centrarnos en el capítulo cuarto, sobre la tarea (*munus*) de la Iglesia en el mundo de hoy (GS 40-45), en el que culmina la primera parte, haremos algunas indicaciones sobre la antropología cristológica que le sirve de preámbulo.

b) El misterio del hombre a luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22)

La primera parte, o sección *doctrinal*, de *Gaudium et spes*, que trata de «La Iglesia y la vocación del hombre» (GS 11-45), recorre sucesivamente estos capítulos: 1) La dignidad de la persona humana (GS 12-22). 2) La comunidad humana (GS 23-32). 3) La actividad humana en el mundo (GS 33-39). 4) Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo (GS 40-45). Nuestro tema específico ha debido esperar un poco: de la Iglesia no se habla hasta el capítulo cuarto, tras haber desarrollado esos tres artículos que componen una antropología breve. En el diseño de la constitución pastoral, utilizando una comparación plástica, podemos imaginar esos tres capítulos como tres firmes pilares o columnas que sustentan la cúpula que despliega esa reflexión sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. Las siguientes palabras de la constitución recapitulan y anticipan esta lógica:

«¿Qué piensa la Iglesia sobre el hombre? ¿Qué recomendaciones se han de hacer para la edificación de la sociedad contemporánea? ¿Cuál es el significado último de la actividad humana en el mundo? Estas son las preguntas que esperan respuesta; ello hará aparecer con mayor evidencia la reciprocidad del servicio entre el pueblo de Dios y el género humano en que está inmerso; con ello se mostrará la misión de la Iglesia como misión religiosa y, por lo mismo, sumamente humana» (GS 11).

Un repaso de los tres primeros capítulos de GS debería poner de relieve que esa visión antropológica, de cuño cristiano, es el presupuesto para el diálogo con el mundo; la antropología o el humanismo es la plataforma que utiliza la constitución pastoral para entablar el diálogo profundo entre la Iglesia y el mundo, entre la fe revelada y la cultura humana. El Concilio persiguió el encuentro entre los ideales de la visión cristiana del hombre con los del humanismo. Pablo VI se refirió a ello con fuerza en su discurso del 7 de diciembre de 1965. Precisamente porque la Iglesia tiene algo que decir sobre esas tres

grandes cuestiones antropológicas, tiene asimismo contraída una importante tarea, *munus*, con respecto a este mundo. «De conformidad con el método inductivo seguido en esta primera parte de *Gaudium et spes*, –comenta Y. Congar–, no se quiso afirmar simplemente que la Iglesia tiene una tarea con respecto al mundo, sino *mostrarlo*» [17] .

No hay tiempo para repasar todos esos párrafos de la constitución pastoral, algunos de gran profundidad y belleza. Solo quisiera hacer, como botón de muestra, una breve consideración acerca de la fe cristiana y la imagen del hombre, que es el núcleo de esa primera sección dedicada a la dignidad de la persona humana. En su discurso ante las Naciones Unidas, Pablo VI señaló que «el verdadero peligro está en el hombre», como si actualizara para aquellos años de la guerra fría, temerosos de la catástrofe atómica, la sentencia inquietante de la *Antígona* de Sófocles: «Muchas cosas son terribles, pero ninguna es más terrible que el hombre».

Gaudium et spes hace una consideración del ser humano que ya estuvo anunciada en su comienzo: «Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (GS 3). La constitución pastoral va a subrayar el carácter paradójico de la existencia humana, sin incurrir en un mero reduccionismo humanista; en este sentido habla el número 22: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece con el misterio del Verbo encarnado, porque Adán, el primer hombre, es su figura».

Para una lectura correcta del texto habría que ser conscientes de esa tensión interna y polar: *Gaudium et spes* asume, por un lado, lo que hoy sabemos sobre el ser humano, por lo que nos dicen la cultura, la ciencia, la técnica. En otras palabras: la Iglesia acepta el saber que es patrimonio común de la sociedad contemporánea. Y, por otra parte, quiere declarar lo que es privativo suyo, bebido de la revelación divina, que se resume en esta convicción de fe: esa misma humanidad es la humanidad de Dios, que se ha revelado en Jesucristo y es, por tanto, una humanidad trascendida llamada a ser y a devenir Dios.

La constitución pastoral presenta el fenómeno humano sin incurrir en una pura concepción optimista; por eso tampoco está ausente la reflexión sobre el pecado humano, que es algo de lo más genuino de la antropología bíblica y cristiana. El hombre puede ser lo más terrible. En cualquier caso, el centro del debate y del diálogo de la Iglesia con el mundo es el ser humano y su dignidad, su sociabilidad y su aventura histórica. El hombre

es, antropológicamente, una pregunta: «Todo hombre sigue siendo para sí mismo un problema no resuelto, sentido confusamente; pero no hay nadie que en algunos momentos, al menos, de la vida, sobre todo en los sucesos más trascendentales, logre escapar del todo al inquietante interrogativo» (GS 22).

Entender todo esto hondamente es capital para la inteligencia ulterior del capitulario de la constitución pastoral, para entender qué son la libertad y la dignidad humana y cómo han de ser garantizadas en la vida política, económica y social. El hombre tiene derecho a responder a los interrogantes más radicales de su vida; incluso a ese *mysterium fascinans et tremendum* que es Dios, esa incógnita aún mayor que el mismo interrogante humano. La antropología evangélica precede a una visión eclesiológica que se apoya sobre el principio de la comunión de la familia de los hijos de Dios y sobre el desarrollo del designio universal y cósmico de la salvación. La Iglesia sabe que al final del interrogante no existe el vacío de la falta de respuesta o de sentido. La historia y su final glorioso están anticipadamente dados en Cristo. Él es el sí de Dios a las preguntas humanas. Desde aquí arranca también el capítulo IV: «Cuanto hemos dicho sobre la dignidad de la persona humana, sobre la comunidad de los hombres, sobre el profundo significado de la humana actividad, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y la base de un mutuo diálogo» (GS 40).

c) Misión y tarea de la Iglesia-sacramento en el mundo (GS 40-45)

Es importante subrayar al final de este recorrido, una vez ya instalados en el capítulo cuarto de la constitución pastoral, la reciprocidad bajo la que se establece la relación Iglesia-mundo: la posibilidad de recibir del mundo significa que el modelo de relación es radicalmente dialogal, pues el mundo también aporta siempre algo, su parte. No es la relación unidireccional del médico con el enfermo o del maestro con el alumno. El diálogo siempre comporta reciprocidad; en otro caso, ha dejado de existir. La Iglesia aporta (cf. GS 41-43). El mundo aporta (GS 44). Y es que la Iglesia y el mundo buscan lo mismo: la perfección o realización del ser humano. Ello obedece a la complicidad que se establece entre el tema de la unidad de la humanidad y la sacramentalidad de la Iglesia, entre los valores de la creación y la Iglesia [18] .

Esta perspectiva universalista había sido anunciada al comienzo de la constitución pastoral, cuyos destinatarios son todos los hombres (GS 2). En realidad, esta perspectiva de la unidad de la humanidad y la sacramentalidad de la Iglesia se puede rastrear en el discurso *Gaudet Mater Ecclesia*. La constitución *Gaudium et spes* es tributaria, como ningún otro texto conciliar, de la conciencia acrecida de la catolicidad de la Iglesia, por la que ella se sabe enviada *para* la salvación de los hombres.

Ahora bien, ¿hasta dónde llega la profundidad de esta *comunión* con el género humano? La naturaleza de esta relación está fundada últimamente en el corazón de la visión cristológica. Cristo ha sido puesto en medio de esta historia como un nuevo principio de existencia, de modo que en él se aúnan y anudan la naturaleza y la gracia, la creación y la redención. En él se concentran los recursos cuasi infinitos de la naturaleza humana. Su plenitud es para la naturaleza y para el mundo. El misterio de la encarnación exige que se haga renacer continuamente el Verbo desde abajo. Cristo es «el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, el Alfa y el Omega, el principio y el fin» (GS 45).

  Qu   implica y significa una visión sacramental de la Iglesia? El misterio de Cristo encuentra su prolongación en la misión que ha adquirido la Iglesia como forma visible, histórica, social y pública de la voluntad divina de salvación. Aquella solidaridad de la comunidad eclesial con las gentes y los pueblos de la humanidad proclamada al comienzo de la constitución adquiere toda su hondura teológica a la luz de la unidad fundada en Cristo y se ve ahora reformulada en esa expresión tan típica y característica del Vaticano II: la Iglesia se concibe como el sacramento universal de salvación [19]. La Iglesia se presenta al mundo con la intención de servirle, porque es sierva del designio de Dios en el misterio de Jesús, el fiel servidor de la voluntad del Padre (Mc 10,45). Esta Iglesia visible tiene la función de ser *signo* o punto de emergencia del trabajo misterioso de la gracia en la profundidad de la historia de lo humano; ahí radica asimismo, dentro de su condición sacramental, su carácter de *instrumento* de redención. La meta hacia la que apunta escatol  gicamente el proyecto salvador de Dios es la unidad del género humano entre sí y la comunión del género humano con Dios, que coincidirá con la plenitud de la creación glorificada. Así lo recoge el texto que cierra esta primera parte de la constitución pastoral:

«La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, solo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación” que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45).

En esta noción de «sacramento universal de salvación» se produce la intersección entre la constitución dogmática sobre la Iglesia y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Podemos y debemos contemplarla como el fundamento doctrinal último subyacente a la doble pregunta que animó al segundo concilio del Vaticano: qué es la Iglesia y qué hace la Iglesia, según la doble tarea reflexiva que le marcara el cardenal Suenens: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*.

La fórmula «Iglesia-sacramento» permite establecer una relación entre su naturaleza institucional y su naturaleza en el orden de la gracia y expresar al mismo tiempo su condición de «signo de la salvación del mundo». Era la primera vez, como observó K. Rahner, que un documento magisterial empleaba esta expresión. Esta fórmula confiesa la autoconciencia de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia; de ser portadora de un mensaje de salvación eternamente válido. Desde su condición sacramental, la Iglesia es signo de la salvación del mundo incluso allí donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a serlo, ya que es lugar donde se manifiesta de forma perceptible e histórica la gracia de Dios; en ella Dios ha comunicado su gracia y su perdón, su reconciliación con el género humano, su cercanía absoluta [20]. La gracia de Dios opera por doquier, a nadie excluye. La constitución pastoral, por su parte, habla de los cristianos como miembros de la ciudad eterna, llamados a formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios (GS 40-41), dejando constancia de la compenetración entre la ciudad celeste y la ciudad terrena.

En este lenguaje sacramental resuena la dinámica de la idea agustiniana expresada en su *De civitate Dei*: de una manera misteriosa, solo accesible a la visión de la fe, sabemos que en esta historia humana se va construyendo el reino de Dios, la ciudad de Dios en la realidad humana. *Dos amores hicieron dos ciudades*. El cristiano no puede abandonar este mundo a su suerte para volverse, en el marco de la liturgia y de la oración, hacia un porvenir mejor situado, más allá del tiempo de este mundo. El cristiano debe trabajar por edificar un porvenir temporal mejor, donde se prepara ya el porvenir escatológico. Por eso, la constitución pastoral descarta cualquier disociación entre la vida

religiosa y los deberes terrenos; de ahí esta seria amonestación: «La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los errores más graves de nuestro tiempo» (GS 43).

4. Conclusión: el Concilio y la forma «pastoral» de su doctrina

La cuarta constitución del Vaticano II encarna el carácter pastoral del Concilio puesto en marcha por Juan XXIII. Sería desatinada la postura que sobrepuja la dimensión pastoral del Concilio con el objetivo de desactivar su significado doctrinal. En contra hablan estas palabras de Pablo VI en su discurso de clausura:

«El magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado al diálogo con él; ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral; ha deseado hacerse oír y comprender por todos; ha hablado al hombre de hoy tal cual es» [21] .

La constitución pastoral ha modificado sustancialmente la auto-comprensión de la Iglesia como institución de salvación autosuficiente y exclusiva, y ello se debe en buena parte a la adopción de un nuevo modo de hacer teología, según el cual los *signos de los tiempos* se convierten en lugares teológicos, y las cuestiones más concretas y contingentes del mundo moderno entran a formar parte de su agenda y de su reflexión. La teología no se ocupa solo de verdades eternas, sobre las que interroga a la tradición y a la revelación, sino que escruta revelación y tradición para orientar la reflexión a la acción cristiana y eclesial, asumiendo el riesgo de dictaminar sobre lo provisional, lo contingente, lo concreto, «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (GS 46). Ello significa un serio replanteamiento de la relación entre la fe y la historia, porque la historia es para la Iglesia un lugar teológico.

Así lo indicó el Papa Francisco en las palabras que dirigió a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires a primeros de septiembre de 2015: una de las principales aportaciones del Vaticano II fue «superar el divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida». Y explicaba: «Me animo a decir que ha revolucionado en cierta medida el estatuto de la teología, la manera de hacer y pensar creyente». A la luz de la famosa distinción de Juan XXIII –*una cosa es la sustancia de la antigua doctrina, del «depositum fidei», y otra la manera de formular su expresión*–, señalaba una tarea:

«debemos tomarnos el arduo trabajo de distinguir el mensaje de Vida de su forma de transmisión, de los elementos culturales en los que en un tiempo fue codificado». Hay que realizar ese ejercicio de discernimiento so pena de traicionar el contenido del mensaje, de modo que la Buena Nueva se convierte en palabra estéril, «vacía de toda su fuerza creadora, sanadora, resucitadora».

La constitución más larga del Vaticano II, que hizo del *mundo de hoy* su tema central, es como una sinfonía inacabada, pues una y otra vez nos encontramos ante la tarea de determinar cuál es el lugar y la tarea del cristiano en el mundo en el que vive. Una verdad encarnada –nacida bajo el espíritu del magisterio *pastoral*– presenta un rostro finito y deja la puerta entreabierta a una reflexión permanente acerca de la presencia de la Iglesia en una sociedad plural. El mensaje o palabra final de *Gaudium et spes* es un mensaje altamente humilde, porque reconoce sus límites y su mismo carácter de tarea inacabada. En las páginas finales de *Gaudium et spes*, de hace ya más de cincuenta años, leemos: «Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque anuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser aún continuada y ampliada» (GS 91).

[1] . Cf. S. MADRIGAL, «Rileggere la *Gaudium et spes*. Una Chiesa per il mondo»: *La Civiltà Cattolica* 165/3945 (2014) 228-242.

[2] . Cito estos textos pontificios, ahora y en adelante, según la versión castellana reproducida en *Vaticano II. Documentos conciliares completos* (Biblioteca “Razón y Fe” de Teología), Madrid 1967, 1.195.

[3] . Cf. J. M. ROVIRA, «Significación histórica del Vaticano II», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 17-46.

[4] . S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 341-388; esp. 345-358.

[5] . Véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 15-40: «El Concilio Vaticano II en las *memorias* del Cardenal Suenens».

[6] . *Vaticano II. Documentos conciliares*, 1.154.

[7] . *Ibid.*, 1.160.

[8] . *Ibid.*, 1.160.

[9] . Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II; galería de retratos y episodios conciliares*, Madrid 2016, 104-120.

[10] . PABLO VI, «Ecclesiam suam», en *Once grandes mensajes*, Madrid 1992, 269.

[11] . *Vaticano II. Documentos conciliares*, 1.204.

- [12] . *Ibid.*, 1 224.
- [13] . *Ibid.*, 1.245, 1.246, 1.247.
- [14] . M. D. CHENU, «Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967, 379-399.
- [15] . TH. GERTLER, «Mysterium hominis in luce Christi», en G. FUCHS – A. LIEKAMP (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute»*, Münster 1997, 53-59. A. SCOLA, «*Gaudium et spes*: Dialogo e discernimento nella testimonianza della Verità», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2001, 82-114; esp. 92-102. A. CORDOVILLA, «“Gracia sobre gracia”. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado», en G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao-Madrid 2005, 97-143.
- [16] . J. GROOTAERS, «La participation de Mgr. Karol Wojtyła, archevêque de Cracovie, au Concile», en *Actes et acteurs à Vatican II*, Louvain 1998, 108-109.
- [17] . Y. CONGAR, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD (dirs), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral Gaudium et spes*, II, Madrid 1970, 373-403; aquí: 374.
- [18] . Para esta sección, remito a S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Vaticano II», en G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Madrid-Bilbao 2005, 55-73.
- [19] . Cf. O. SEMMELROTH, «Die Kirche als “sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade”»: *Scholastik* 18 (1953) 23-29; ID., *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1963; P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1968, 377-400; O. SEMMELROTH, «La Iglesia como sacramento de la salvación», en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, 321-369; L. BOFF, *Die Kirche als Sacrament im Horizon der Welterfahrung*, Paderborn 1972. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg 1992.
- [20] . Cf. K. RAHNER, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, 472-472.
- [21] . *Documentos conciliares completos*, 1.248. Apoyado en estas palabras, S. PIÉ-NINOT subraya, frente a cualquier tipo de relativización, que esta explicación de Pablo VI señala el valor teológico y magisterial del Vaticano II como «doctrina católica», es decir, doctrina auténtica de la fe católica, si bien no definida solemnemente, a la que se debe una «adhesión religiosa del espíritu»; (cf. *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 76).

CAPÍTULO 5:
**La canonización
de Juan XXIII y de Juan Pablo II:
la actualidad del Concilio**

De cuando en cuando, consulto un libro de finales de los años sesenta del siglo pasado que obedece al título *Cien españoles y Dios*, un libro repleto de anécdotas deliciosas sobre los grandes temas religiosos. Su autor, José María Gironella, preguntaba a ese buen número de personalidades de la vida política, cultural y científica de aquel momento acerca de su fe en Dios, en Jesucristo, en la otra vida; y, dada la proximidad de la clausura del Concilio Vaticano II (1962-1965), les interrogaba también acerca del significado de este gran acontecimiento de la historia reciente de la Iglesia católica.

Creyentes e increyentes, agnósticos y ateos desfilan por aquella encuesta de una manera ejemplar. Entre las respuestas más pintorescas se encuentra la de Salvador Dalí, que se confiesa «católico, apostólico y romano», aunque paradójicamente fuera la lectura del *Zaratustra* de F. Nietzsche, el filósofo del Anticristo, lo que despertó en él la idea de Dios. Su reacción ante el Vaticano II no podía ser menos paradójica: «Íntimamente, no soy partidario del Concilio, pero por razones propias de mi estructura jesuítica lo defiendo» [1]. Mi estructura jesuítica se aproxima más a la postura de Miguel Delibes, que confesaba con sobriedad castellana su fe en Dios y valoraba la eficacia del Vaticano II desde el hecho de haber sido un Concilio sin condenas que hacía retornar a la Iglesia de Cristo a su pureza primitiva.

Es una apreciación ajustada al intento del Papa Juan XXIII, que fue quien puso en marcha el Concilio. Curiosamente, no está muy lejos de la valoración sintética que hizo el Papa Francisco en la primera entrevista que concedió al director de *La Civiltà Cattolica* en agosto de 2013: «El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio» [2].

La mención del Papa Bergoglio es del todo intencionada para el objetivo de esta disertación, que no es otro que repristinar la grandeza del último concilio ecuménico de la Iglesia católica de la mano de dos de sus protagonistas, Angelo Giuseppe Roncalli–Juan

XXIII y Karol Wojtyła–Juan Pablo II, los dos papas santos del Concilio Vaticano II [3] . En el marco cronológico del cuatrienio del cincuenta aniversario de su celebración (2012-2015) se inscribe la decisión histórica del Papa Francisco, que el 27 de abril de 2014, el domingo de la misericordia, procedió a la canonización de estos dos hombres. Un hecho insólito en la historia de la Iglesia, que da una nueva modulación a una vieja proclama medieval que ligaba la celebración de los sínodos al deseo de reforma de la Iglesia. A la vista de este lema, con el paso del tiempo se ha visto cómo se anudan concilio y santidad en el triángulo Roncalli, Wojtyła y Vaticano II. De eso trata esta disertación histórica: del Concilio de dos hombres santos.

Siguiendo el ejemplo de J. M. Gironella, se podría abrir una amplia encuesta acerca de ese reciente acontecimiento de la canonización de Angelo Roncalli (1881-1963) y de Karol Wojtyła (1920-2005). Entre las múltiples reacciones que se podrían recabar, he escogido la del presidente de los Estados Unidos. Barack Obama había visitado la Ciudad Eterna y al Papa Francisco un mes antes de la canonización. Por eso, resultan de especial interés sus palabras de comentario: «Michelle y yo nos unimos a los católicos de todo el mundo al celebrar la canonización de los papas Juan XXIII y Juan Pablo II», dijo Obama en un comunicado emitido un día después de la ceremonia en la Ciudad del Vaticano. «El trabajo y el testimonio tanto de Juan XXIII como de Juan Pablo II –agregó el presidente estadounidense– moldearon no solo la Iglesia católica, sino el mundo». Juan XXIII «articuló roles poderosos para la Iglesia en la causa de la paz y la justicia globales y, al convocar el Concilio Vaticano II, revolucionó no solo algunos aspectos de la oración, sino también la relación de la Iglesia católica con otras comunidades de fe». Con respecto a Juan Pablo II, destacó que «ayudó a inspirar el movimiento de *Solidaridad* en Polonia, un movimiento que se expandió y que eventualmente ayudó a poner fin al comunismo en Europa del Este, y se pronunció rotundamente en contra del *apartheid* en Sudáfrica y el genocidio en Ruanda». «Celebremos a estos santos y el liderazgo de su Santidad el Papa Francisco».

1. Roncalli y Wojtyła: dos figuras unidas simbólicamente por el Concilio

La ceremonia de canonización de los papas Juan XXIII y Juan Pablo II reunió en Roma, el domingo 27 de abril de 2014, a unas 800.000 personas, repartidas entre la Plaza de

San Pedro, en el Vaticano, y diversos puntos de observación de los actos en toda la capital italiana. Nuestra contemplación del triángulo Roncalli, Wojtyla y Vaticano II adopta la perspectiva expresada en la valoración histórica hecha por el Papa Francisco en su homilía de canonización: Juan XXIII y Juan Pablo II son «dos figuras unidas simbólicamente por el Concilio». En otras palabras: este acontecimiento marcó, aunque en posiciones diferentes, las vidas de estos dos hombres.

Efectivamente, son dos personajes muy distintos, y su relación con el Concilio Vaticano II fue también diferente. Pero vayan por delante unos trazos biográficos rápidos. Juan Pablo II, que había nacido en la ciudad polaca de Wadowice, casi sin familia, descubre su vocación sacerdotal mientras alterna el estudio en la universidad, el aula de teatro y el trabajo en una fábrica de sodio. Tras los estudios de teología y su especialización en la mística de san Juan de la Cruz, se familiariza con la filosofía de Max Scheler, para ocupar la cátedra de ética en la universidad de Lublin hasta el comienzo de su tarea episcopal. Juan XXIII, que procedía del medio rural y labriego del norte de Italia, de una familia numerosa de trece hermanos, fue de forma pasajera profesor de historia de la Iglesia y se movió en el mundo del trabajo diplomático de la curia romana en países del Este (Bulgaria, Turquía, Grecia). Su misión como nuncio en París, en las difíciles circunstancias posteriores a la Segunda Guerra Mundial, le acreditó como un sagaz y sereno negociador. Ante sus diocesanos de Venecia pronunció aquellas palabras: «Procedo de la humildad. He sido educado en una estrecha y bendita pobreza, poco exigente, pero que garantiza el pleno desarrollo de las virtudes más notables y elevadas y prepara para las grandes subidas de la vida. La Providencia me sacó de mi pueblo natal y me hizo recorrer los caminos del mundo por Oriente y Occidente. Ella misma me ha hecho entablar relaciones con hombres diferentes por la religión y las ideologías. Ella me ha hecho afrontar problemas sociales agudos y amenazadores, frente a los cuales he conservado la calma y el equilibrio del juicio y de la imaginación, para apreciar bien las cosas, preocupado siempre, en el respeto de los principios del Credo católico y de la moral, no por lo que separa y provoca conflictos, sino por lo que une». Fiel a su lema episcopal, «obediencia y paz», nació su gran obra: la convocatoria del Concilio Vaticano II. En aquel momento Karol Wojtyla, a sus 42 años, era uno de los obispos más jóvenes en aquella asamblea ecuménica que vivió con entusiasmo desde el principio hasta el final.

En sus discursos conciliares predicó resistencia, desenmascarando el silencio de Occidente ante los horrores vividos en los países del llamado «telón de acero».

Partimos, pues, de la constatación histórica de la diversa relación de estos dos hombres con el Vaticano II: la idea de un concilio ecuménico –tal y como subrayaban las palabras de Obama– nació en el alma de Juan XXIII; resulta, por otro lado, que el Papa Francisco le ha canonizado con la dispensa del milagro requerido, como considerando que el Vaticano II ha sido el verdadero milagro de este pontífice.

Juan Pablo II, que participó como obispo en los cuatro otoños conciliares transcurridos entre 1962 y 1965, quiso poner su pontificado bajo el signo del Vaticano II; sus casi veintisiete años al frente de la Iglesia católica estuvieron marcados por la voluntad de aplicar las directrices del Concilio a la vida de la Iglesia. Así lo refleja aquel famoso pasaje de su testamento espiritual en el que resalta la importancia del Vaticano II: «Al estar en el umbral del tercer milenio “in medio Ecclesiae”, deseo expresar una vez más mi gratitud al Espíritu Santo por el gran don del Concilio Vaticano II, con respecto al cual, junto con la Iglesia entera, y en especial con todo el episcopado, me siento en deuda. Estoy convencido de que durante mucho tiempo aún las nuevas generaciones podrán recurrir a las riquezas que este Concilio del siglo XX nos ha regalado. Como obispo que participó en el acontecimiento conciliar desde el primer día hasta el último, deseo confiar este gran patrimonio a todos los que están y estarán llamados a aplicarlo. Por mi parte, doy las gracias al eterno Pastor, que me ha permitido estar al servicio de esta grandísima causa a lo largo de todos los años de mi pontificado» [4] .

En suma, la santidad personal de estos dos papas ha quedado vinculada a su visión de la Iglesia y de su futuro, esa que representa programáticamente el Vaticano II. Los papas son figuras públicas, protagonistas de la historia común, que atraen el interés y la atención de los medios de comunicación y de la investigación histórica. Con la canonización, estos dos hombres, Roncalli y Wojtyła, quedan sustraídos a las dimensiones de la historia para ser proyectados a las de la santidad. En uno y en otro caso, como vamos a ver, estos dos protagonistas de la historia reciente fueron objeto de una poderosa corriente de devoción que demandó un rápido proceso de canonización. Ciertamente es, por lo demás, que la proclamación de la santidad no significa automáticamente una glorificación de todo el comportamiento de una persona y de todas sus opciones y decisiones, pero sí significa reconocer que su testimonio y su pontificado representan

algo muy valioso para la Iglesia del siglo XXI, en especial, como ya se ha dicho, a la luz y bajo el prisma del último Concilio.

2. «Hubo un hombre enviado por Dios; su nombre era Juan». Notas sobre la genialidad y santidad de Juan XXIII: la convocatoria del Vaticano II

El 28 de octubre de 1963 el Concilio quiso organizar una sesión solemne de homenaje a aquel que había sido su iniciador, fallecido poco antes, exactamente el 3 de junio. A tal fin, el cardenal Suenens recibió de Pablo VI el encargo de redactar un discurso de homenaje a la memoria de Juan XXIII [5]. La elección estaba fundada en la estrecha relación del Papa con el cardenal belga, a quien se puede atribuir un programa para el concilio que el «Papa Bueno» había hecho suyo. Aquel discurso de homenaje iba encabezado por el pasaje evangélico que dice: «Hubo un hombre enviado por Dios: su nombre era Juan, que vino a dar testimonio de la luz» (Jn 1,6).

Como he indicado antes, muy pronto, antes de la conclusión del Vaticano II, algunos sectores quisieron proceder a la rápida beatificación del «Papa Bueno», un gesto que sirviera de refrendo a la obra reformista del Concilio. Sin embargo, esta iniciativa fue rechazada. En este sentido resultan muy interesantes las reflexiones de Gonzalo Torrente Ballester sobre Juan XXIII en aquellos años. En *Memoria de un inconformista*, una recopilación de artículos periodísticos publicados en *El Faro de Vigo* entre julio de 1964 y principios de 1967, el literato gallego fue glosando los acontecimientos de aquella época con la intención expresa de «redimir la noticia de su fugacidad» [6]. No pocas de sus reflexiones recalcan en el acontecimiento del Concilio Vaticano II y sus repercusiones en España. La figura de Roncalli fue objeto de interesantes observaciones en un artículo dedicado a la noticia de la beatificación de Pío XII y del propio Juan XXIII [7].

Dejando a un lado el caso de Pío XII, el autor de *La isla de los jacintos cortados* expresaba su deseo de «actuar de pasante del abogado del diablo en la causa de Juan XXIII»; quería, por tanto, asumir la tarea ingrata de ese personaje cuyo oficio consiste en oponerse a la canonización del interesado, haciendo acopio de razones que pongan en duda su santidad. El razonamiento está transido de humor y de fina ironía: en el caso de Juan XXIII han sido precisamente sus adversarios, enemigos y oponentes, los primeros

en proclamar su virtud y santidad: «La campaña tan sutil, tan diabólicamente llevada contra él, consistió, ante todo, en negarle su inteligencia. Que si era un intuitivo, que si actuaba por corazonadas...». Este abogado del diablo considera que el anecdotario sobre «el aldeano de Sotto-il-Monte» revela ingenio e inteligencia, una mente lúcida que se hace cargo rápidamente de las situaciones y sabe reaccionar adecuada y justamente ante ellas, con un acusado sentido de la medida. Reivindica, por tanto, para Juan XXIII lo que no se discute para Pío XII: «O yo no sé lo que es un intelectual, o Juan XXIII lo era en medida eminente». Juan XXIII –escribe– fue un intelectual «de otra manera», y «la inteligencia de Juan XXIII estaba colocada, precisamente, *debajo* de la humildad». Y Gonzalo Torrente Ballester remachaba este juicio con una serie de afirmaciones que algunos estudios recientes y las modernas biografías del «Papa Bueno» han venido a ratificar [8]: «Estoy seguro de que su idea del Concilio, de la necesidad del Concilio, le rondaba la mente desde sus años de diplomático de la Iglesia: ya aparecerán testimonios que lo demuestren. Pero no se atrevió a hacerla verdaderamente suya, a proclamarla, hasta que fue confirmada por el Espíritu Santo, es decir, hasta que su origen divino quedó puesto en claro».

Las reflexiones conclusivas no son menos sabrosas: «Y ahora me pregunto: la misión del abogado del diablo ¿no consistirá precisamente en atribuirle excesiva confianza en su inteligencia?; ¿no consistirá en demostrar que, más que un santo, fue un genio? Me gustaría que así sucediese, y no porque tema que semejante tesis vaya a poner en tela de juicio su santidad, sino porque presentará como indiscutible su genialidad, que es lo que a mí me interesa que se demuestre contra los que, para rebajar su categoría, le motejan modestamente de santo».

Es sumamente atinado el binomio que establece Torrente entre «genialidad» y «santidad», aplicado al problema de cómo ha surgido y madurado la idea de un concilio en el alma de este hombre. Para la puesta en marcha del Vaticano II resulta decisiva la conversación mantenida por Juan XXIII con Domenico Tardini, cardenal Secretario de Estado, el 20 de enero de 1959, cuando apenas habían transcurrido tres meses desde su elección como papa. Ciertamente es, por lo demás, que ya en el cónclave el cardenal Alfredo Ottaviani, cabeza del Santo Oficio, había hecho resonar la palabra «concilio». De fondo estaba el presupuesto histórico del Vaticano I (1869-1870), un concilio que había sido abruptamente clausurado sin concluir la temática que se había planteado. El papa

Roncalli, por su parte, había estado sopesando y madurando la idea que más tarde ha caracterizado como una repentina «inspiración», una bendita ocurrencia que ha consignado más tarde en su diario con fecha de 15 de septiembre de 1962, poco antes de la apertura oficial de la asamblea ecuménica. Esta anotación remite a aquella mañana en la que, al despachar, como de costumbre, con el Secretario de Estado, vino a sus labios aquella misma palabra para dar cauce a una decisión irrevocable, examinada, sentida y corroborada en la oración como voluntad de Dios y que, sin embargo, se abrió paso suavemente, como «la flor que irrumpe en una inesperada primavera» [9]. La celebración de la asamblea ecuménica así presentida estaba llamada a cambiar la faz del catolicismo romano, desde la intención de dar una respuesta cristiana a los problemas del mundo moderno. La anuencia de Tardini resultaba imprescindible para que la curia romana, incluso a regañadientes, se pusiera en movimiento.

Muchas de las presentaciones de la figura de Angelo Roncalli, elegido papa a la edad de 77 años, siguen transmitiendo sobre todo la imagen de su gran humanidad y bondad. Sin embargo, no se debe infravalorar el valor de aquella decisión de convocar un concilio a la luz de su bagaje intelectual y de su compleja peripecia vital: buena formación en historia de la Iglesia, años de nuncio en la Francia de la *nouvelle théologie*, simpatizante del movimiento litúrgico de Alemania. No se puede olvidar su época de delegado apostólico en Turquía y en Grecia. Para sorpresa de propios y extraños, el domingo 25 de enero de 1959, Juan XXIII anunció su decisión de convocar un concilio ante un grupo de 17 cardenales reunidos en San Pablo Extramuros. Aquellas palabras fueron acogidas sin mucho entusiasmo, con un silencio piadoso y reverencial. Se cuenta que poco tiempo después un prelado de la curia insinuó graves reservas hacia la convocatoria de un concilio, recordando que habían sido necesarios seis años para preparar el Concilio Vaticano I. Por ello, consideraba que sería imposible la organización de un nuevo concilio antes de 1963. El Papa Juan salió al paso de estas resistencias con este argumento: «Bueno, entonces lo inauguraremos en 1962».

Uno de los más firmes promotores de la rápida beatificación de Juan XXIII fue G. Dossetti, que antes de convertirse en teólogo y asesor conciliar del cardenal Lercaro de Bolonia había sido político, líder de la Democracia Cristiana y uno de los redactores de la Constitución italiana. En la lección inaugural que pronunció en el Estudio Teológico Interdiocesano de Reggio Emilia, el 29 de octubre de 1994, se leen unas certeras

reflexiones sobre la genialidad de aquella decisión de Roncalli [10], que ahora vemos redimensionada y elevada hacia la santidad. Dossetti arrancaba de esta apreciación histórica: en los catorce años que separan el final de la Segunda Guerra Mundial (1945) y la convocatoria del Vaticano II (1959) se ha ido fraguado la gran mutación y transformación histórica que determina las características operantes y más lacerantes del momento actual: la era planetaria y la universalización de los problemas económicos, sociales y culturales; la era atómica; la era de las nuevas tecnologías, que opera la drástica separación entre pueblos ricos y pobres; la revolución sexual; la disolución de la filosofía y la fragilidad del derecho; la crisis del clero y de las vocaciones religiosas.

Aquí hay que situar la «intuición sintética» de Juan XXIII, porque ahí radica la grandeza de su «humilde resolución»: este hombre había sabido leer los *signos de los tiempos*, de modo que en su decisión de reunir un Concilio la intuición de fe se ajustaba perfectamente al juicio histórico. En la historia de la Iglesia, en épocas de renovación y de cambio, los concilios habían producido siempre muy buenos frutos [11]. Tal era su más firme convicción. En la parte final de su alocución *Gaudet Mater Ecclesia* había indicado el camino de un «magisterio eminentemente pastoral», que fuera capaz de mostrar al mundo circundante la validez de la doctrina de la Iglesia usando «la medicina de la misericordia».

A lo largo del tiempo transcurrido entre el anuncio del 25 de enero de 1959 y la inauguración oficial del 11 de octubre de 1962, Juan XXIII fue madurando su idea del Concilio Vaticano II. Su principal preocupación era –a tenor del discurso radiofónico pronunciado un mes antes de la inauguración– dar respuesta al mandato misionero del Señor con que concluye el primer evangelio: «Id al mundo entero y anunciad el evangelio a toda criatura» (Mt 28,19-20). Para ello era menester encontrar un lenguaje filosófico y teológico que hiciera inteligible ese mensaje. Este objetivo viene a coincidir con el lema del *aggiornamento*, que significa «puesta al día», es decir, renovación. Lo cual incluye implícitamente el reconocimiento de un cierto retraso respecto de las condiciones históricas ambientales y la voluntad de salir de la cerrazón para abrir un diálogo con todos, creyentes o no. La intención básica de Juan XXIII quedó expresada en la celebración de un concilio «pastoral», tal y como indicó en el discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*. El Papa hacía una sutil distinción, pero de gran calado: «una cosa es la *sustancia* del depósito de la fe, y otra *el modo de expresarla*». Con este sencillo binomio

–sustancia/formulación– lanzaba una carga de profundidad que echaba por tierra el lenguaje escolástico en el que estaban formulados los esquemas preparados por la Comisión teológica de Ottaviani y Tromp. Había que distinguir entre la «verdad revelada», inmutable, y las diversas «formulaciones» que la doctrina está llamada a recibir en el curso de los siglos. Esta opción a favor de un magisterio «pastoral» marca la nueva comprensión de la Iglesia y de su actitud frente al mundo. En la versión original italiana de esta alocución, el «Papa Bueno» escribió que la Iglesia tenía que dar «un salto hacia delante» (*un balzo innanzi*). Se trataba, por tanto, de hacer una Iglesia más evangelizadora y más misionera, que hiciera gala de sus propiedades esenciales de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

Vayamos poniendo fin a esta breve semblanza de san Juan XXIII. «Hubo un hombre enviado por Dios: su nombre era Juan, que vino a dar testimonio de la luz» (Jn 1,6). El primer rasgo de aquel hombre –recalcaba Suenens en su discurso de homenaje al Papa Roncalli– era la unidad viva en que se articulaban en él naturaleza y gracia; respiraba la fe como respiraba la salud física y moral: a pleno pulmón. Esa perfecta alianza entre naturaleza y gracia explicaba y sostenía otra unidad sorprendente: la que se dio entre su vida y su enseñanza. Por eso, vale para él lo que san Juan atribuye al Señor: «su vida era luz». La bondad espontánea y directa del Papa se parecía a un rayo de sol que disipa la niebla, que funde el hielo, que se infiltra sin notarlo; un rayo de sol que crea optimismo a su paso, que alegra por su carácter imprevisto, que se ríe de todos los obstáculos. Pero Juan XXIII –según observando Suenens– apareció ante el mundo no como la luz cegadora de los trópicos, sino como el humilde sol familiar de todos los días. No era tan ingenuo como para pensar que la bondad podía solucionarlo todo; ahora bien, sabía que era la llave que abría los corazones al diálogo, a la comprensión y al respeto.

Roncalli, el Papa del Concilio y el Papa de la paz, «vino a dar testimonio de la luz»; ahí está su obra y legado, que es la triple gracia del Vaticano II: una gracia para los miembros de la Iglesia católica, una gracia para todos los cristianos, una gracia para todos los hombres de buena voluntad.

3. «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien». **Notas sobre la grandeza y santidad de Juan Pablo II: la aplicación del**

Vaticano II

Como ocurriera con Juan XXIII, a la muerte de Karol Wojtyla también se produjo un inmediato y fortísimo impulso a favor de su beatificación. Su funeral, el 8 de abril de 2005, fue una rotunda manifestación de entusiasmo hacia su figura, expresado en aquellas pancartas con el lema «*Santo subito!*», es decir, «¡Santo inmediatamente!», señal de la sensación extendida de que había desaparecido un grande de la historia y un hombre excepcional. Al final de sus días recibe el sobrenombre que la historia eclesiástica reserva a algunos de sus predecesores, Juan Pablo II «el grande», como antaño se habló de León Magno o de Gregorio Magno. No solo las gentes de a pie, también los cardenales firmaron una petición para la rápida beatificación de Juan Pablo II. Sin embargo, Benedicto XVI, a pesar de aquellas presiones y de su veneración personal hacia su predecesor, no siguió la emoción popular, pero sí la encauzó de esta manera: abrió el proceso de beatificación dispensando de los cinco años desde la muerte, necesarios normalmente para la apertura de ese proceso institucional. Este proceso se cerró en abril de 2007. Al cabo de seis años de su muerte, se produjo la beatificación, el 1 de mayo de 2011. La gran popularidad se había convertido en devoción personal. El recorrido de esta causa siguió avanzando a un ritmo espectacular: en 2013 fue reconocido otro milagro de Wojtyla con la curación de una mujer costarricense, Floribeth Mora Díaz. Así las cosas, el Papa Bergoglio tomó la decisión de canonizarlo junto con Juan XXIII.

De la pluma de Andrea Riccardi, historiador italiano experto en historia contemporánea y fundador de la Comunidad de San Egidio, ha salido (en 2011) una de las últimas biografías sobre este Papa [12]. Para ello se sirvió de muchos de los documentos procesales y de numerosos testimonios. Poco después nos ha ofrecido en un nuevo libro (de 2014) la continuación de aquel retrato histórico que en el capítulo central establece el binomio grandeza-santidad [13]. Refiriéndose a su primera obra, escribe: «La biografía de Wojtyla debe ser anudada a muchas historias del mundo en que ha vivido, desde el mundo polaco, pasando por el de los últimos años de la guerra fría, hasta el cambio de siglo y la entrada de la globalización» [14]. El pastor de la Iglesia católica fue también un gran actor político. En muchos de los teatros de este mundo Karol Wojtyla ha sido un gran protagonista, como lo muestra su intensa confrontación con el comunismo y la lucha por la liberación de Polonia. También insinúa Riccardi que la grandeza

carismática de este papa extraordinario, el pontífice de los *records* –con sus continuos viajes apostólicos, sus innumerables documentos y discursos, sus significativos encuentros con líderes políticos y religiosos, su imponente magisterio social–, ha podido ocultar los aspectos más oscuros de su largo pontificado que más tarde han salido a la luz (el funcionamiento de la curia, los casos de pedofilia, los escándalos de la banca vaticana).

En cualquier caso, hay que decir que este hombre creyó en un cambio de este mundo: para ello comunicó por todas partes el Evangelio, propició la unión entre los cristianos, la amistad con los judíos, el diálogo entre las religiones y trabajó por la paz. En todos estos ámbitos de actuación este hombre era consciente de prolongar y aplicar las líneas directrices del Concilio Vaticano II. No en vano, él había sido uno de los forjadores de su letra y de su espíritu, una circunstancia que no fue ajena al hecho de su elección como papa. En suma, el Concilio fue un acontecimiento decisivo para su existencia como obispo, y el Concilio fue una referencia para su pontificado [15] .

«Mi vida como obispo –confiesa– comenzó prácticamente con el anuncio del Concilio» [16] . El obispo más joven de Polonia, uno de los últimos obispos nombrados por Pío XII, se tomó la cosa muy en serio, redactando sus sugerencias teológicas para la agenda del Concilio y dando respuesta a la carta del cardenal Tardini en la que había solicitado a todos los obispos del mundo un *votum* sobre los temas a tratar. En las observaciones de Wojtyla sobresalen sus preocupaciones pastorales y su interés por la participación de los laicos en la misión de la Iglesia [17] . Aquel joven padre conciliar, representante del episcopado del Este, tomó la palabra en el aula durante el primer período de sesiones, cuando se estaba tratando de la reforma litúrgica y de las fuentes de la revelación.

En el período conciliar correspondiente al otoño de 1964 despuntan los intereses más perdurables del arzobispo de Cracovia y donde ha ejercido un mayor influjo: la cuestión de la libertad religiosa y los trabajos sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. Con su propias palabras: «Así pues, ya durante la tercera sesión me encontré en el *équipe* que preparaba el llamado esquema XIII, el documento que se convertiría luego en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*; pude de este modo participar en los trabajos extremadamente interesantes de este grupo, compuesto por los representantes de la Comisión teológica y del Apostolado de los laicos. Permanece siempre vivo en mi

memoria el recuerdo del encuentro de Ariccia, en enero de 1965» [18] . Por aquellas fechas anota el teólogo Congar en su diario: «Wojtyla provoca una gran impresión. Su personalidad se impone. Irradia de ella una corriente, una atracción, una cierta fuerza profética muy calma, pero irrecusable» [19] .

El arzobispo de Cracovia siguió colaborando en la comisión mixta encargada de la constitución pastoral durante el cuarto y último período de sesiones. El 22 de septiembre intervino en el aula para hablar de la libertad religiosa, una intervención que el jesuita Henri de Lubac calificó de excelente [20] y que tuvo su repercusión en la redacción final de la declaración *Dignitatis humanae*.

Tras la clausura del Vaticano II, la gran preocupación del arzobispo de Cracovia fue la puesta en práctica del Concilio. Para ello organizó la celebración de un sínodo diocesano cuyos trabajos, que se inician en 1972, fueron clausurados por él, ya como papa, en 1979 (había sido elegido en 1978). Este actor y protagonista del Concilio publicó con vistas al sínodo una reflexión sistemática sobre el acontecimiento que había marcado su vida: «Al regresar a Polonia escribí un libro en el que presenté las orientaciones que había madurado en el curso de las sesiones conciliares. En aquellas páginas procuré recoger, por así decirlo, *el núcleo de las enseñanzas del Concilio*. Titulé el libro: “En las fuentes de la renovación. Estudio sobre la aplicación del Concilio Vaticano II”» [21] . Con este estudio –escribe en la última página– el autor «desea pagar su deuda contraída con el Concilio Vaticano II» [22] . No me consta de otro padre conciliar que haya acometido un ensayo teológico de este tipo. Años más tarde, en una confesión autobiográfica, ha vuelto a repetir la razón profunda de aquel libro, que «quería ser un intento de pagar la deuda contraída por cada uno de los obispos con el Espíritu Santo por participar en el Concilio. Sí, el Concilio tuvo dentro de sí algo de Pentecostés: dirigió al episcopado de todo el mundo y, por tanto, a la Iglesia sobre las vías por las que había que proceder al final del segundo milenio» [23] .

Al comenzar la tercera parte del libro anota: «En conformidad con la situación del presente estudio, no tratamos de dar una explicación de la doctrina del Vaticano II “como tal”, sino más bien buscar en todo el magisterio conciliar la respuesta a las preguntas de carácter existencial: ¿Qué significa ser creyente, ser cristiano, estar en la Iglesia?» [24] . A su juicio, el concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, al responder a estos interrogantes existenciales en los que estaba implícito el problema central del

Concilio, «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?», ha propiciado un verdadero enriquecimiento de la fe. Para el arzobispo de Cracovia la participación de todos los cristianos en la triple misión de Cristo, es decir, la dimensión profética, la dignidad sacerdotal y el servicio regio, era la clave de comprensión de la doctrinal conciliar. Esta toma de conciencia debía ir acompañada de una responsabilidad en la vida real y cotidiana. Con su ensayo quería dar a conocer el espíritu del Concilio y sus objetivos: la renovación de la Iglesia, el acercamiento ecuménico, el diálogo fructífero con el mundo contemporáneo. Esta síntesis teológica de Wojtyla intentaba transmitir la globalidad del pensamiento conciliar, y lo hacía sirviéndose de la clave metodológica sugerida por el cardenal Suenens: una mirada al interior de la Iglesia (*ad intra*) y una mirada al exterior (*ad extra*). Lo primero habla de la autoconciencia de la Iglesia; lo segundo, del diálogo con la sociedad moderna.

Este ensayo sobre el Vaticano II miraba básicamente a la realidad de la Iglesia en Polonia [25]. El cardenal Wojtyla procedía de una Iglesia que ha conocido un posconcilio diferente al de la Europa occidental, mucho más marcado y sacudido por la polarización interna, la crisis sacerdotal, la merma de vocaciones; una realidad también diferente con respecto a la especial situación vivida por la Iglesia en Latinoamérica, implicada en la lucha por la liberación de los más pobres. La situación posconciliar de la Iglesia polaca estuvo determinada por la confrontación de una Iglesia en lucha contra un régimen comunista. Personalmente, había cuidado una recepción gradual y uniforme del Concilio con la puesta en marcha del Sínodo de Cracovia, con una amplia participación de sacerdotes y laicos. Durante aquellos años meditó también sobre el posconcilio: el Concilio no es el causante de la crisis, pero las desviaciones surgen de una falta de comprensión de la doctrina y del espíritu del Vaticano II. Además, como líder espiritual, el cardenal Wojtyla se había empeñado por los derechos humanos, por la libertad, mostrando una gran sensibilidad hacia las cuestiones sociales, desde la no colaboración ni identificación con las autoridades marxistas.

A la salida del cónclave de 1978 se habló del «papa polaco», una locución que indica procedencia, pero que denota al tiempo diferencia específica. Tampoco es casual el modo elegido por Juan Pablo II para presentarse a sí mismo en su encíclica *Slavorum Apostolici* (de 1985), como «el primer Papa llamado a la sede de Pedro desde Polonia y, por lo tanto, de entre las *naciones eslavas*». Parece ser que fue el cardenal König, uno

de los líderes de la mayoría conciliar durante el Vaticano II, el primero en señalar el valor de la candidatura de Wojtyla al papado.

Ahora bien, tampoco era un desconocido. Su figura se había agrandado en los sínodos de obispos, en particular en la asamblea ordinaria de 1974, dedicada a la evangelización. Los Ejercicios espirituales dados a la curia de Pablo VI en 1976 fueron divulgados rápidamente en forma de libro. También estuvo presente en el sínodo de 1977, dedicado a la catequesis. El historiador italiano A. Riccardi ha escrito a propósito de su elección papal: «El nombre de Wojtyla toma consistencia en el cónclave como respuesta a la crisis del catolicismo, porque significaba, al mismo tiempo, la continuidad del catolicismo y la novedad del Concilio. [...] Había una crisis profunda de identidad: ¿Qué quiere decir ser católico después del Vaticano II, en un mundo secularizado? Wojtyla interpreta la respuesta a tal interrogante sin desestimar el Concilio, sino partiendo del mismo» [26] .

Para este hombre, como ya hemos dicho, el Vaticano II no era ruptura, sino que quedaba integrado orgánicamente en el patrimonio cristiano, siendo a la vez un enriquecimiento y profundización en la fe. Sus riquezas aún desconocidas hacen de él algo decisivo para el futuro de la Iglesia. Así lo rubrican aquellas palabras de su primer mensaje *Urbi et orbi*, del 17 de octubre de 1978, donde, tras expresar su compromiso para con la debida ejecución del Concilio Vaticano II, lanzaba un interrogante: «¿Acaso no es el Concilio una piedra miliar en la historia bimilenaria de la Iglesia y, por consiguiente, en la historia religiosa y cultural del mundo?» [27] . El Papa venido del Este ha querido conservar con frescura la memoria del Vaticano II, de modo que la respuesta a esta cuestión recorre su magisterio, desde la encíclica programática *Redemptor hominis* (1979) hasta la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2000).

La primera encíclica muestra con creces que el Papa Wojtyla quiso desarrollar su pontificado siguiendo la estela del Concilio y las líneas directrices del Pablo VI: «En realidad, llevaba conmigo su contenido. Tuve solamente que “copiar” con la memoria y con la experiencia lo que ya vivía estando aún en el umbral de mi pontificado». La encíclica se sitúa, según sus propias explicaciones, en la tradición de las escuelas de las que provenía y del estilo pastoral de esa tradición: «El Misterio de la redención es visto con los ojos de la gran renovación del hombre y de todo lo que es humano propuesta por el Concilio, especialmente en la *Gaudium et spes*» [28] . El otro documento, que sellaba

la clausura de la celebración del Año jubilar, señalaba al Concilio como «la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX», «una brújula segura para orientarnos en el camino» del tercer milenio [29] .

Al comienzo de su pontificado, Juan Pablo II acuñó el dicho «¡No tengáis miedo!», que habla de su fuerte personalidad. Pero, a mi juicio, de su grandeza y de su santidad habla más ese otro pasaje bíblico que resume toda una vida: «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (Rom 12,21) [30] . Es lo que le ha hecho fuerte en sus luchas contra los sistemas totalitarios del nazismo y del comunismo, ideologías del mal y quintaesencia del *mysterium iniquitatis*; es también el mensaje que rezuman sus tres primeras encíclicas, que hablan de la misericordia de Dios hacia la humanidad (*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*), y sus encíclicas sobre la justicia y el orden social (*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*). Esa fe en el bien divino le lleva, tras la experiencia punzante del mal, a practicar un bien más grande; este y no otro es el auténtico «programa cristiano», que tiene su origen en Dios, el Padre «rico en misericordia» (Ef 2,4).

4. Conclusión: el Concilio y el futuro del catolicismo

Para terminar, dejemos resonar el mensaje de fondo que desea transmitir esta disertación: la genialidad y la santidad se dan la mano en la decisión de Juan XXIII de convocar el Concilio, de la misma manera que la santidad de Juan Pablo II va unida a la grandeza de su esfuerzo por aplicar las directrices del Vaticano II a la Iglesia del tercer milenio.

La iniciativa del papa Juan de convocar un concilio sorprendió a todo el mundo. No había un clamor general que demandara un concilio como a finales de la Edad Media. Además, los planes anteriores de Pío XII habían sido llevados en secreto. Por otra parte, la sorpresa podía reposar sobre motivos teológicos de fondo, como es el hecho de que, noventa años antes, el Concilio Vaticano I había proclamado en la constitución dogmática *Pastor Aeternus* (1870) el primado de jurisdicción papal y la prerrogativa de la infalibilidad *ex cathedra*. Para muchos, la época de los concilios habría pasado a la historia, y las reuniones o asambleas del episcopado universal resultaban superfluas. Sin embargo, con un simple gesto, Juan XXIII puso fin a la idea de que el gobierno de la

Iglesia fuera algo estrictamente unipersonal. Con la convocatoria del inesperado Vaticano II el papa Roncalli dejaba claro que el colegio de los obispos es tan original en la estructura de la Iglesia como el servicio del sucesor de Pedro. Aquel papa, llamado por su elevada edad a ser un papa de transición, propició así la transición de la Iglesia a una nueva etapa de su historia, que él expresó a menudo con la imagen de un nuevo Pentecostés.

Por su parte, Karol Wojtyla fue plenamente consciente del carácter irrepetible de la etapa histórica que transcurrió entre los otoños de 1962 y de 1965, un tiempo fuerte en el que la Iglesia católica profundizó en la conciencia de sí misma, buscó su renovación interior, dilató sus propios horizontes y se resituó de forma nueva en el mundo moderno, conforme a la lógica del *aggiornamento* pastoral querido por Juan XXIII y Pablo VI. Al iniciar su pontificado, no tuvo duda de que su misión consistía en seguir realizando las disposiciones del Concilio Vaticano II. Puede decirse que él aportó al proceso de recepción el hondo convencimiento de que las enseñanzas conciliares constituían la base para la renovación evangélica de la Iglesia. Después de los primeros años de euforia conciliar, y tras un período de crisis y decepciones, la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los obispos, reunida en 1985 para conmemorar el vigésimo aniversario de la clausura del Vaticano II, marca un hito importante para ese relanzamiento frente a interpretaciones liberales o lecturas integristas del Concilio.

Juan Pablo II no quería que el Vaticano II quedara en letra muerta. Así lo refleja esa especie de examen de conciencia que proponía en su carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), que nos sigue interrogando con vistas a la recepción del Concilio: «¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como “fuente y culmen” de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democraticismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo

abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior» (TMA 36).

Roncalli se había fiado plenamente de su gran corazonada. Wojtyla no creía en el determinismo de la historia. Estas dos figuras, simbólicamente unidas por el Concilio Vaticano II, habían vivido como cristianos las tragedias de un tiempo verdaderamente dramático: las inútiles masacres de las guerras mundiales, la impía deshumanización de los totalitarismos nazi y comunista, las tinieblas atroces de la *shoah*, hasta los fundamentalismos y la globalización del materialismo práctico en los primeros años del nuevo siglo. Hoy son reconocidos como santos estos dos hombres, en cuya actuación se transparentaba su fe en Dios. Hago mía, para concluir, la observación de A. Riccardi: «Mediante la proclamada santidad de dos grandes protagonistas del Vaticano II, el papa Francisco propone el Concilio en el siglo XXI como acontecimiento-clave para el futuro del catolicismo» [31] .

[1] . J. M. GIRONELLA, *Cien españoles y Dios*, Barcelona 1969, 180-183. Originalmente, este texto nació como Conferencia pronunciada en la sesión de apertura del Curso académico 2014-2015 de la Real Academia de Doctores de España. Fue publicada con el título *Juan XXIII, Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, Madrid 2014, 33-56.

[2] . *Razón y Fe* 268 (2013) 249-276; aquí: 267.

[3] . Sobre estas dos personalidades, véase: S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, Madrid 2016, 3-28; 583-626.

[4] . «El testamento del Papa Juan Pablo II. “Totus tuus ego sum”»: *L’Osservatore Romano* (ed. española) 37 (2005) 193-194; aquí: 194 (apunte añadido el 17 de marzo de 2000).

[5] . L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 123-124.

[6] . G. TORRENTE BALLESTER, *Memoria de un inconformista*. Edición y prólogo de César Antonio Molina, Madrid 1997. Cf. «La noticia», del 28-VII-64 (pp. 43-45); aquí: 43.

[7] . Cf. «Dos santos», del 23-XI-1965, 374-377.

[8] . Véase: H. J. SIEBEN, «La idea de concilio de Juan XXIII»: *Diálogo ecuménico* XXXVI/115-116 (2001) 219-250. A. MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino 2009.

[9] . S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 29-30.

[10] . «Il Concilio ecumenico Vaticano II», en G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione* (a cura di Francesco Margiotta Broglio), Il Mulino, Bologna 1996, 191-219.

[11] . L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, o.c., 195-196.

[12] . A. RICCARDI, *Juan Pablo II. La biografía*, Madrid 2011. Puede verse: T. SZULC, *El papa Juan Pablo II*, Madrid 1995; G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Barcelona 1999; A. BONIEKI, *The Making of the Pope of the Millenium. Kalendarium of the Life of Karol Wojtyla*, Massachusetts 2000; D. DEL

RIO, *Karol Wojtyła. Historia de Juan Pablo II*, Madrid 2004; P. M. LAMET, *Juan Pablo II. Hombre y Papa*, Madrid 2005; S. DZIWIŚ, *Una vida con Karol*, Madrid 2008.

[13] . A. RICCARDI, *La santidad de Juan Pablo II*, Madrid 2014, 65-71.

[14] . *Ibid.*, 88.

[15] . Véase: S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Santander 2012, 81-159.

[16] . JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Barcelona 2004, 148.

[17] . El texto, en su tenor latino y traducción castellana de sus alocuciones en el aula, puede verse en G. RICHI, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar. Las intervenciones de K. Wojtyła en el Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 2011.

[18] . *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona 1994, 165. J. GROOTAERS, «La participation de Mgr. Karol Wojtyła, archevêque de Cracovie, au Concile», en Id. *Actes et acteurs à Vatican II*, Louvain 1998, 93-132, especialmente 105-129

[19] . *Mon Journal du Concile*, II, Paris 2002, 312.

[20] . *Carnets du Concile*, II, Paris 2007, 410.

[21] . *Cruzando el umbral de la esperanza*, 153.

[22] . JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982 (original de 1972), 338.

[23] . *Cruzando el umbral de la esperanza*, 164.

[24] . *La renovación en sus fuentes*, 163.

[25] . Véase la reciente publicación de otros textos redactados entre 1967-1977 y orientados a la aplicación del Concilio en Polonia: K. WOJTYŁA, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, Madrid 2014.

[26] . *Juan Pablo II. La biografía*, 202.

[27] . Cit. por C. POZO, «Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II»: *Scripta Theologica* 20 (1988) 405-437; aquí: 421. Véase: G. MARENGO, *Giovanni Paolo II e il Concilio. Una sfida e un compito*, Siena 2011.

[28] . *Cruzando el umbral de la esperanza*, 65-66.

[29] . JUAN PABLO II, *Al comienzo del nuevo milenio. Carta apostólica «Novo millennio ineunte»*, Madrid 2001 (NMI 57), 86.

[30] . JUAN PABLO II, *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Madrid 2005, 29.66.

[31] . *La santidad de Juan Pablo II*, 62.

SEGUNDA PARTE:
DINÁMICAS DE *AGGIORNAMENTO*:
ECCLESIA AD INTRA,
NUEVA CONCIENCIA DE IGLESIA

«Quien desea obispado desea buen trabajo» (1 Tim 3,1)

CAPÍTULO 6:
**Modelos de Iglesia
y recepción del Vaticano II**

A la hora de abordar el significado de la locución «modelos de Iglesia» conviene caer en la cuenta de que lo que está en juego es la misma identidad de la Iglesia y su definición en términos teológicos, que se ha venido nutriendo de los grandes títulos, nombres o imágenes que aparecen en la Escritura (pueblo, cuerpo, templo, redil, esposa, madre, labranza, etc.), así como de las metáforas que ha ido generando la misma tradición cristiana a lo largo de los siglos (arca, nave, luna, *casta meretrix*, maestra, sociedad perfecta, etc.). Un «modelo de Iglesia» se presenta como un sistema de conceptos lógicamente trabado que, aunando los datos de la revelación y de la experiencia o análisis de la realidad, nos ayuda a comprender y proyectar esa compleja realidad social humano-divina que es la Iglesia.

Cuando hablamos de un modelo o proyecto de Iglesia, formulamos la voluntad crítica y discernida de acometer una verdadera reforma y renovación en el sentido que establece ese emblemático pasaje del decreto sobre el ecumenismo que dice: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación» (UR 6). Efectivamente, preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor, sobre todo cuando a diario se constata que su palabra y su realidad han caído en descrédito. La Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad, para que el Dios vivo sea dado a conocer y para exorcizar el avance del infierno de la injusticia y la desesperanza sobre esta tierra, de manera que nuestro mundo sea un espacio para la presencia de Dios y para la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí.

En mi exposición voy a proceder en estos tres momentos: en primer lugar, haré un breve repaso de las líneas teológicas en curso, al hilo de los llamados «modelos» eclesiológicos; en segundo lugar, ejemplificaré algunas cuestiones candentes de la Iglesia actual recurriendo a los paradigmas de pueblo de Dios y de comunión, de especial vigencia en este tiempo posconciliar; en tercer lugar, trataré de establecer algunas conclusiones con vistas a la elaboración sistemática de la eclesiología [1] .

1. Sobre el uso de modelos en eclesiología: rindiendo cuentas

Los modelos de Iglesia constituyen una herramienta específica para dar respuesta a la compleja cuestión «qué es la Iglesia» [2]. Este modo de proceder recibió su espaldarazo del estudio homónimo y sumamente influyente del teólogo y cardenal A. Dulles (1918-2008), que estableció en 1974, por medio de una especie de aproximación fenomenológica, cinco modelos [3], paradigmas o visiones de la Iglesia: institución, comunión mística, sacramento, heraldo, sierva. Años después, reflexionando sobre aquel estudio, escribía: «En mi obra *Models of the Church* he intentado mostrar cómo las diferentes eclesiologías están edificadas sobre diferentes “metáforas” [...]. Mi intención no era sostener o ahondar las divisiones existentes, sino facilitar el diálogo y la reconciliación [...]. Sostuve que una eclesiología adecuada debería tener en cuenta los reconocimientos contenidos en cada uno de los modelos» [4]. En eclesiología –nos ha enseñado el teólogo norteamericano–, el uso de modelos tiene una doble virtualidad, puesto que, por un lado, sirven para sintetizar lo que sabemos de la Iglesia y, por otro, son instrumentos para alcanzar nuevas visiones teológicas. Dado que su correspondencia con el misterio que quieren describir y descubrir es siempre parcial, cada uno de estos modelos deberá reconocer sus propios límites. De ahí que para hacer justicia a los valores de cada modelo hay que buscar, dialécticamente, una armonización entre ellos.

En suma: un modelo es una construcción esquemática que utiliza tanto conceptos abstractos como imágenes y metáforas, con el objetivo de alcanzar una explicación sistemática coherente. Para describir el misterio de la Iglesia se hace necesaria la articulación de esos diversos modelos, ya que cada uno de ellos da cuenta parcialmente de aspectos fundamentales y de características permanentes de la Iglesia. En la primera edición de su obra, Dulles se mostraba partidario de un *modelo sacramental* con vistas a una presentación sistemática del misterio de la Iglesia [5]; en la segunda edición, de 1987, muestra una preferencia por el modelo de la «comunidad de discípulos», una decisión que ha explicado de esta manera: «En *A Church to Believe in*, procurando ir más allá de las conclusiones de *Models of the Church*, propuse el concepto de “comunidad de discípulos” como herramienta para someter a prueba y perfeccionar los cinco modelos eclesiológicos expuestos en esta última obra. Más tarde, incorporé el modelo de “comunidad de discípulos” en la edición ampliada de *Models of the Church*. Al hacerlo era consciente de que este “modelo” no estaba en oposición a los otros cinco. Más bien,

se trataba de un “modelo puente” que solo podía entenderse correctamente a la luz de los cinco modelos anteriores, útiles a su vez para iluminar diferentes aspectos de la comunidad y del discipulado en cuanto tales» [6] .

A raíz del trabajo del jesuita estadounidense se puso de moda el estudio de la Iglesia a partir de modelos, percibiendo en ellos una posibilidad fecunda para adentrarse en la comprensión del misterio de la Iglesia y de su misma tarea histórica. Sin ánimo de exhaustividad, vamos a mencionar algunos ejemplos más representativos. Resulta interesante constatar el uso eclesiológico de modelos para hacer un planteamiento de las formas históricas de la misión, tal como fue propuesto por S. Dianich, que desemboca en el modelo de misión «histórico-salvífica» inspirado en la orientación más genuina del Vaticano II. La comprensión de la misión se convierte en un compromiso histórico, puesto que la misión de la Iglesia es simplemente la prolongación de la misión de Cristo en el gran teatro de la historia humana [7] . Estamos ante uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica propiciada por la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, de modo que la misma pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se ha transformado en una pregunta por la identidad de la propia Iglesia. Por otro lado, explorando la gran variedad de metáforas teológicas sobre la Iglesia, hay que señalar el estudio de J. Werbick redactado a mediados de los años noventa del siglo pasado, donde hace un repaso de las cuestiones eclesiales al hilo de un amplio puñado de imágenes y conceptos (pueblo de Dios, reinado de Dios, ciudad de Dios, pueblo en marcha, templo del Espíritu, casa de Dios, esposa y madre, casta meretriz, cuerpo de Cristo, comunión de los santos, comunión de las Iglesias, Iglesia-sacramento) [8] . En otra perspectiva, E. Scognamiglio, ha revisado y releído la eclesiología contemporánea utilizando dos nociones de gran calado teológico: *koinonía* y *diakonía* [9] . Junto a la eclesiología de comunión, que ha alcanzado especial notoriedad tras el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, propone una eclesiología de servicio.

Son solo algunos ejemplos que muestran cómo la observación desde distintos modelos ofrece un instrumento apropiado para analizar la realidad de la Iglesia en su desarrollo histórico. El propio Dulles reconocía haber explorado «los modelos básicos de la Iglesia que han surgido en la historia como resultado de los diferentes puntos de vista o los horizontes de los creyentes y los teólogos de las diferentes edades y culturas» [10] . En este cuadro teórico se inscribe la formulación de una nueva conciencia de Iglesia en

América Latina, sistematizada por primera vez en la síntesis elaborada en 1983 por A. Quiroz Magaña [11]. Desde el reconocimiento del reto de «ser Iglesia como Iglesia de los pobres» y desde la consideración de la Iglesia como sacramento histórico de la liberación, despuntaba un nuevo modelo de Iglesia [12]. Este estudioso quiso mostrar las características específicas de una *eclesiología de la liberación*, estableciendo una rigurosa comparación de sus posiciones con dos obras emblemáticas de aquellos años, a saber, la enciclopedia *Mysterium salutis* y el ensayo de J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*; y lo hizo al hilo de las imágenes de Iglesia y de las notas sobre la Iglesia profesadas en el Símbolo de fe. En la síntesis posterior, redactada para *Mysterium liberationis*, A. Quiroz [13], al socaire de una reflexión sobre los «modelos» de Iglesia, ha delimitado la temática fundamental de la eclesiología de la liberación, con los conceptos y metáforas fundamentales que apuntalan el modelo de *Iglesia liberadora*: Iglesia, sacramento de salvación y de liberación histórica; Iglesia, signo y servidora del reino de Dios; Iglesia, pueblo de Dios en el caminar del pueblo pobre; Iglesia de las comunidades eclesiales de base, parroquias y movimientos eclesiales populares, urgiendo nuevas formas de ministerios eclesiales, así como una renovación del ejercicio y la práctica pastoral de la autoridad y del ministerio sacerdotal y episcopal.

Sobre estos presupuestos ha seguido trabajando, entre otros, V. Codina. En la primera edición de su libro *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, de 1990, estudió y analizó los diversos modelos eclesiológicos: la idea de sociedad perfecta, fundada en la identidad preconiliar de Iglesia como reino de Dios en la tierra; el Vaticano II, por su parte, ha cultivado los modelos de comunión y de sacramento; Medellín y Puebla han desplegado los modelos de la Iglesia de los pobres y el sacramento histórico de liberación [14]. En la segunda edición del libro, de 2008, su examen de los rasgos teológicos del modelo concluye con unas consideraciones muy próximas a las de A. Dulles: «A través de los diferentes modelos eclesiológicos, siempre hay algo constante y permanente en la Iglesia, como ya hemos constatado a través de las diferentes eclesiologías presentes en la Escritura». De ahí, la urgencia de determinar algunos principios básicos, constituyentes y estructuradores de cualquier eclesiología, más allá de latitudes geográficas. A renglón seguido, ofrece esta definición de Iglesia: «el pueblo convocado por el Padre, que hace memoria de la Pascua y prosigue el camino de Jesús hacia el Reino, por la fuerza del Espíritu» [15]. Finalmente, el jesuita de origen catalán

afincado en Bolivia se preguntaba: «¿Cuál es hoy, para América Latina, el modelo eclesial que responde mejor a los signos de los tiempos?». Su respuesta suena así: el modelo de la *Iglesia liberadora o de los pobres*.

Existe un estudio en la perspectiva de los modelos de Iglesia que sirve de puente entre los cultivadores de la eclesiología a uno y otro lado del Océano Atlántico. Me refiero a la obra de Juan Antonio Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, aparecida en 1988 con el subtítulo *Sobre las ambigüedades de una eclesiología mistérica*. Es un análisis realizado con posterioridad al Sínodo extraordinario de los Obispos (de 1985), que sirvió de marco para una evaluación de la aplicación del Concilio Vaticano II. Estrada escoge y disecciona minuciosamente cuatro imágenes o visiones de Iglesia: sacramento de salvación, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios, Iglesia de los pobres. Este último título no solo indica la orientación que viene presidiendo sus trabajos sobre la identidad eclesial [16], sino que nos devuelve al tiempo mismo de la celebración del Concilio Vaticano II, a los debates sobre el esquema *De Ecclesia* que tuvieron lugar durante la última semana del primer período de sesiones, en diciembre de 1962. En una famosa alocución, el cardenal Lercaro habló del que, a su juicio, debía ser el tema del Concilio: «Si es exacto afirmar que la finalidad del Concilio estriba en hacer a la Iglesia más conforme con la verdad del Evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema central de este Concilio es la Iglesia, precisamente en cuanto que es la Iglesia de los pobres» [17]. A esta temática está dedicado el capítulo trece de este libro.

Este *nombre* de Iglesia había sido invocado en alguna ocasión por san Juan XXIII. De esta orientación quedan sabrosos resabios en algunos pasajes de los documentos conciliares: «Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, a impulsos del Espíritu Santo, debe caminar por el mismo sendero que Cristo; es decir, por el sendero de la pobreza, de la obediencia, el servicio y la inmolación propia hasta la muerte, de la que surgió victorioso por la resurrección» (AG 5). Por este sendero han caminado Medellín (1968) y la encíclica *Populorum progressio*, el Sínodo sobre la justicia de 1971 y Puebla (1979), la encíclica *Laborem exercens* de Juan Pablo II y Santo Domingo (1992), por nombrar algunos hitos en esta marcha inacabada. La conferencia de Aparecida (2007), que asumió las grandes opciones de la Iglesia latinoamericana y del

Caribe –por los pobres, por las comunidades de base, por la inculturación de la fe, por el protagonismo del laicado–, habla de la pervivencia de la eclesiología del Vaticano II y de la liberación [18] .

Estas diversas calas a lo largo de los cincuenta años que nos separan ya de la celebración del Concilio Vaticano II dan cuenta de la fecundidad de la fórmula «modelos de Iglesia» a la hora de examinar su recepción y los debates que afectan a los aspectos centrales de su eclesiología. Volviendo a las sabias observaciones de A. Dulles: «Cuando una imagen de Iglesia es empleada de un modo reflejo y crítico para profundizar en el entendimiento teórico de una realidad, pasa a ser lo que hoy se llama un “modelo”» [19] . Unos son de naturaleza abstracta, por su misma carga conceptual (institución, comunidad, sociedad); otros pueden ser imaginados como tales (templo, rebaño, cuerpo, vid). Por esta vía, el jesuita norteamericano asumía el lenguaje de la teoría de la ciencia (de T. S. Kuhn) y hablaba de «paradigmas»: «Un modelo se eleva a la condición de paradigma cuando muestra su capacidad a la hora de resolver una gran variedad de problemas y se espera que pueda ser una herramienta para solventar las anomalías que puedan presentarse» [20] .

A la luz de estos presupuestos, me ocupé hace algunos años de los *nombres* de Iglesia más característicos del tiempo posconciliar y señalé que estaban funcionando como verdaderos «paradigmas»: pueblo de Dios y misterio de comunión [21] . Como modelos o paradigmas, la eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión pueden ayudar, si no a solventar, sí a plantear líneas de solución de nuestros problemas. Ahora bien, siguiendo los consejos de Dulles, habría que evitar esa grave anomalía que consistiría en fomentar la insana rivalidad entre ellos, no buscando su complementariedad. No es mi intención repetir aquellos análisis más minuciosos, sino retomar algunos de los resultados allí presentados. Damos paso, por tanto, a la segunda parte de estas reflexiones, como ejemplo y aplicación de los modelos de Iglesia a algunas cuestiones eclesiológicas del presente que afectan a la interpretación y recepción de la constitución dogmática sobre la Iglesia.

2. La eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*

Vamos a reconstruir un capítulo de la historia reciente de la Iglesia católica y de la eclesiología. En el punto de partida, el mejor indicador de la coexistencia de esta doble perspectiva nos lo ofrecían sendas y autorizadas formulaciones, prácticamente contemporáneas, de la *Relación final* del Sínodo de los Obispos de 1985 y del documento *Temas selectos de eclesiología* de la Comisión Teológica Internacional. Mientras en el primer texto se estipulaba que «la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio» [22], el segundo reconocía, por su parte, que «la expresión “pueblo de Dios” ha acabado por designar la eclesiología conciliar» [23].

Muchos podrán recordar un cierto malestar que nacía del hecho de que la categoría de pueblo de Dios, en la *Relación final* citada, perdía protagonismo al quedar situada junto a otras nociones, de modo que se desdibujaba la centralidad que exhibía en el documento conciliar como título del capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. ¿Se estaba, de esa forma, procediendo a una sutil revisión del Concilio? ¿Qué ha ocurrido en el tiempo posconciliar con la eclesiología de pueblo de Dios? ¿Se está promocionando una eclesiología de la comunión a expensas o en contra de la de pueblo de Dios? En estos términos se planteaba una preocupación y un debate que afloraron con cierta acritud en muchos ambientes teológicos y que recoge la literatura especializada y de divulgación de aquella hora [24]. Baste citar la sentencia de A. Quiroz Magaña: «una de las categorías más caras de la eclesiología latinoamericana de la liberación es la de pueblo de Dios» [25].

En este sentido, para salir de la alternativa y de la contraposición convertida en aporía entre la Iglesia-pueblo de Dios y la Iglesia-misterio de comunión, y para disipar sombras de sospechas, es muy oportuno recordar las explicaciones aportadas por H. J. Pottmeyer en el Congreso sobre Concilio Vaticano II celebrado en Roma con ocasión del Año Jubilar. El veterano teólogo alemán, que ha venido trabajando en la problemática de la recepción del Concilio, explicaba que el triunfo de la categoría «comunión» en el seno del Sínodo extraordinario de 1985 significaba un consenso entre las distintas posturas representadas por los Padres en el aula: los partidarios de la visión de Iglesia como misterio, las tendencias que abogaban por una mayor colegialidad y corresponsabilidad de todos, la decidida opción por los pobres y por la inculturación sostenida por el episcopado del tercer mundo. La eclesiología de comunión, con hondas raíces en la

Escritura, no solo es la forma histórica más antigua de la eclesiología (*communio ecclesiarum*), sino que entraña un potencial interpretativo que acoge los mejores intereses de la eclesiología del pueblo de Dios (*communio fidelium*). Por eso, en la *Relación final* del Sínodo se leen también importantes observaciones acerca de la teología de la cruz y de la opción por los pobres [26] .

Más aún, conviene recordar la entidad de la noción pueblo de Dios, su verdad y su riqueza, o sea, que teológica y eclesiológicamente es y seguirá siendo un concepto insustituible. En esta línea se movía un notable trabajo de G. Colombo que denunciaba, junto al eclipse de la categoría de pueblo de Dios, a expensas de las nociones de comunión y de sacramento, una incoherencia a la hora de interpretar la *Lumen gentium*. Por consiguiente, retenía con fuerza la noción de pueblo de Dios como categoría fundamental de la constitución sobre la Iglesia [27] . El núcleo de su postura se sustancia en la centralidad de la imagen de esta noción para dar realidad a la Iglesia como «sujeto histórico», porque es preciso dejar constancia de «quién es la Iglesia». Una eclesiología de comunión presenta problemas específicos a la hora de expresar la concreción histórica del actuar salvífico de Dios. Por eso, «pueblo de Dios», como forma primaria y fundamental de la comunidad cristiana, no es una metáfora o imagen retórica, sino «el sujeto histórico del misterio de la Iglesia», en la lograda formulación de la Comisión Teológica Internacional: «El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla» [28] . Así queda establecida la conexión arquitectónica entre los capítulos primero (el misterio de la Iglesia) y segundo (el pueblo de Dios) de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. La conexión entre *communio* y *populus* diseña un criterio básico para la lectura e interpretación de sus contenidos [29] .

Siguiendo con el análisis del capitulario de *Lumen gentium*, hay otro debate que afecta a la interrelación entre el capítulo sobre el pueblo de Dios y el capítulo dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia. En este caso, las disputas técnicas han encontrado una manifestación mucho más descarnada en la opinión pública eclesial. No hace mucho, L. Boff, entre otros, se refería al binomio jerarquía / pueblo de Dios, adoptando los análisis ya clásicos de A. Acerbi acerca de la presencia de una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión en los documentos conciliares: «En el Vaticano II, especialmente en la *Lumen gentium*, hay un enfrentamiento entre dos paradigmas

eclesiológicos: la Iglesia-sociedad y la Iglesia-comunidad. No hay duda de que se da una presencia de una eclesiología jurídica al lado de una eclesiología de comunión» [30] . Así se plantea otro desafío a la hora de la interpretación de la doctrina conciliar.

Recordemos de nuevo la estructura lógica de la constitución: conscientemente, antes de tratar de la jerarquía en el capítulo III, se introdujo un capítulo sobre el pueblo de Dios. Esta decisión representa la llamada «revolución copernicana» en la historia de la redacción de *Lumen gentium*. Es un dato que no puede ser olvidado a la hora de abordar el problema que acabamos de señalar, el dilema eclesiología jurídica / eclesiología de comunión: si el capítulo III constituye el ejemplo de una eclesiología jerarcológica, el segundo lo sería de una eclesiología de comunión [31] . En consecuencia, se viene hablando de una doble eclesiología en *Lumen gentium*, y no faltan análisis que señalan esta dialéctica entre una eclesiología jurídica o jerarcológica y una eclesiología de comunión como la causa de querellas y conflictos posconciliares a la hora de la recepción del Vaticano II. Quien se acerca al capítulo sobre la «constitución jerárquica» de la Iglesia debe afrontar ese dilema eclesiológico. En su primer libro de memorias, H. Küng habla del «modelo de *communio* de orientación bíblica (capítulos I y II) y del modelo piramidal absolutista de la Edad Media (capítulo III)» [32] .

Sin embargo, hay que hacer algunas precisiones. Se ha venido cultivando una lectura que contrapone sin más matices los capítulos II y III de la constitución sobre la Iglesia, como si el capítulo sobre el pueblo de Dios diera cabida a la teología de la comunidad, mientras que el capítulo III serviría unilateralmente a la vieja eclesiología jurídica y jerárquica de la jurisdicción. En aras de la verdad, conviene recordar que el capítulo III, que se ocupa de la constitución jerárquica de la Iglesia, contiene también los aspectos básicos para la recuperación de la antigua eclesiología de la época patristica, de modo que esboza –con las nociones de sacramentalidad y colegialidad del episcopado, Iglesias locales– los principios de una eclesiología de comunión [33] . En este contexto resultan decisivas las afirmaciones relativas a la Iglesia local (cf. LG III, 23; 26).

Ciertamente, no se puede negar –en palabras de W. Kasper– «una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad». Ahora bien, para seguir adelante, y a la búsqueda de pistas de cambio eclesial, de un *aggiornamento* en las mismas estructuras de gobierno, lo más importante es apostar y afianzar la lógica de la renovación, esto es, seguir avanzando coherentemente en la línea

de la comunión. El cardenal Suenens, a quien se debe la iniciativa de la «revolución copernicana» subyacente a la constitución sobre la Iglesia, ha dejado consignada en sus recuerdos biográficos la dirección de futuro con vistas a una mayor corresponsabilidad de todos en la Iglesia:

«La historia de *Lumen gentium* incluye, en negativo, la eliminación del esquema preparado por la Curia y, en positivo, la laboriosa redacción del documento que fue adoptado [...]. Se trataba, en realidad, de un enfrentamiento entre dos concepciones de la Iglesia. El Santo Oficio había elaborado un esquema impregnado de una eclesiología muy marcada por el aspecto canónico y estructural de la Iglesia, sin poner de relieve de manera prioritaria los aspectos espirituales y evangélicos. Se trataba, a nuestro modo de ver, de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias» [34] .

Este es, sin duda, el rumbo que ha de orientar la marcha de la Iglesia en el tercer milenio. Por otro lado, este establecimiento de la *communio ecclesiarum* debe proseguir consecuentemente la línea de la *communio fidelium*, expresada en la participación de todos los bautizados en la misión y la evangelización de la Iglesia. A mi juicio, el dilema entre la eclesiología jurídica y la eclesiología de comunión está poniendo de manifiesto la escasa importancia que se le da al capítulo inicial de la constitución sobre la Iglesia, que ofrece, como ya hemos indicado, una clave certera para situar la pugna entre esas otras dos tendencias en su verdadero lugar teológico. La clave está –como indican las palabras de Suenens– en situar el misterio de la Iglesia en sus coordenadas trinitarias. Porque el mayor déficit de una eclesiología jerarcológica reside en su orientación exclusivamente cristológica, que remite únicamente a Jesucristo como el origen histórico de la Iglesia y razón de ser del ministerio apostólico.

Este cristomonismo desconoce la relevancia de la presencia permanente del Señor resucitado en el Espíritu Santo, es decir, la dimensión pneumatológica y carismática de la Iglesia. En otras palabras: la eclesiología de comunión –*communio ecclesiarum* y *communio fidelium*– es impensable sin esta dimensión carismática y pneumatológica, que nos permite hablar de la común dignidad y la vocación de todos los miembros del pueblo de Dios, que se hace verdaderamente Iglesia, en su relación inmediata con Jesucristo, por su participación en sus tres *munera*: sacerdocio, profetismo, realeza. De ello nos ocuparemos en el próximo capítulo. Todos los cristianos, no solo los titulares del ministerio jerárquico, reciben carismas al servicio de la edificación del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Son viejas en la historia de la eclesiología las alternativas entre institución y comunión, entre pueblo de Dios y jerarquía. Emerge también en nuestro presente esta cuestión ardua y difícil que es la relación de reciprocidad entre los pastores de la Iglesia y los cristianos de a pie, el espinoso capítulo del gobierno jerárquico: en lugar de la fraternidad del capítulo segundo, nos encontramos en el tercero con una paternidad de tintes freudianos que ha llevado a las contraposiciones de una Iglesia de abajo en confrontación a una Iglesia oficial [35]. Por eso, el dilema entre eclesiología jurídica y eclesiología de comunión exige, antes que nada, revisar y reconocer lo que significa el ministerio y la jerarquía desde una perspectiva evangélica, que se sintetiza en las palabras de Jesús frente a todo ejercicio tiránico de la autoridad: «No sea así entre vosotros» (Mc 10,43).

Si queremos seguir avanzando, hay que considerar también que la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios tiene un alcance analógico que no se debe extrapolar, pues no hace uniforme la pertenencia a la Iglesia, sino que esta siempre acaece en su variedad carismática, sin que ello signifique poner entre paréntesis la igualdad fundamental de todos los bautizados. Por otro lado, siguiendo este razonamiento, la imagen de pueblo de Dios no se encuentra en una confrontación dialéctica con una noción de Iglesia como jerarquía, ya que la misma noción de Iglesia incluye a la jerarquía. En los distintos carismas, que según el apóstol Pablo son «para la edificación común» (1 Cor 12,7), se expresa la Iglesia como un todo.

Vamos a ir cerrando estas reflexiones sobre los dos paradigmas vigentes en el tiempo posconciliar. Para seguir avanzando en la línea de superar modelos que reconocemos periclitados, conviene identificar comparativamente sus fortalezas y sus debilidades. La eclesiología de comunión parte de afirmaciones trinitarias para expresar la revelación del misterio de la Iglesia en términos de *koinonía*-comunión y encuentra su realización plena en la eucaristía; sus conceptos básicos son cuerpo de Cristo, Iglesia local, comunidad-unidad, poniendo en juego las relaciones primado-colegialidad episcopal, ministerio y jerarquía. La noción misma de pueblo de Dios parece relegada a un segundo plano. Por su parte, la eclesiología de pueblo de Dios determina la realidad de la Iglesia a partir de conceptos como pueblo de la alianza, historia de la salvación, historicidad y escatología; subraya la dimensión social y comunitaria de la salvación, el sacerdocio común de los bautizados, la igualdad básica, la misión compartida en la relación entre Iglesia y mundo.

Ambos paradigmas pueden apelar a la Escritura, a la Tradición y a los documentos conciliares. Ambos tienen un antagonismo común: al paradigma de la comunión le acecha la sombra de la eclesiología jurídica, que adopta la forma y figura de la sociedad desigual frente al paradigma del pueblo de Dios. Lo que les hermana y les libera de sus espejismos inanes es su base sacramental [36]. Esta es la base que hace al pueblo de Dios verdadero sujeto histórico del misterio de la Iglesia y le libera de ser un puro concepto socio-político. En la otra perspectiva, sin base sacramental, el misterio de comunión corre el riesgo de convertirse en una nueva reedición de las abstractas glorias místicas amalgamadas en la noción de cuerpo místico eclesial. Como ya se ha indicado, el sustrato común de ambas visiones de Iglesia nos lo proporciona en su gran riqueza la noción de «sacramento universal de salvación», esto es, la afirmación de la Iglesia como manifestación visible de la gracia de Cristo, eso sí, en los límites y en la pobreza de una realidad comunitaria humana, pero que se sabe arraigada en la Trinidad y en marcha hacia la comunión en el reino de Dios.

Y seguimos entretanto a la búsqueda de una categoría fundamental para describir el proyecto de Iglesia nacido del Vaticano II en medio del proceso de recepción en que nos hayamos inmersos. La verdad es que la Iglesia es una realidad bastante más plural de lo que unos quieren y menos de lo que otros querrían. La vida espiritual de la Iglesia no se puede encorsetar o aprisionar en esquemas poco flexibles. En este sentido, son inspiradoras de un verdadero esfuerzo de síntesis las palabras con las que Juan Pablo II sintetizó la riqueza de la doctrina conciliar en el documento de presentación (1983) del nuevo Código de Derecho Canónico:

«De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, hay que mencionar principalmente estos: la doctrina que propone a la Iglesia como el pueblo de Dios (LG II), y a la autoridad jerárquica como servicio (LG III); además, la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión y, por tanto, establece las relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la Iglesia universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual todos los miembros del pueblo de Dios, a su propio modo, participan de la triple función de Cristo, es decir, sacerdotal, profética y regia, doctrina a la que hay que añadir también la que considera los deberes y derechos de los fieles cristianos, y concretamente los laicos; finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner en el ecumenismo» [37].

3. Conclusión. Evaluación de los modelos: comunión y misión del pueblo de Dios

I, 8. Henri de Lubac había hablado de ello en el lenguaje de la paradoja o de la *complexio oppositorum*, comenzando por la primera gran paradoja de la teología que es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Por su procedencia de la Trinidad, «la Iglesia es un misterio, pero misterio derivado» [47]. Las metáforas, las imágenes y las sensibilizaciones intuitivas que la Escritura aplica a la Iglesia han sido recogidas y presentadas en la constitución dogmática sobre la Iglesia (cf. LG I, 6-7; LG II, 9) [48].

El determinante estudio de Dulles, que constituyó nuestro punto de partida, dedica un último capítulo a hacer «la evaluación de los modelos» previamente identificados y explicados: modelo *institucional*, *comunional*, *sacramental*, *kerigmático*, *servicial*. Si cada modelo tiene sus aspectos positivos y sus limitaciones, hay que seguir preguntándose por la compatibilidad o incompatibilidad, así como por la complementariedad entre ellos: ¿cuál sería, además, el mejor modelo para describir y descubrir la Iglesia? Esta decisión debe depender de algunos criterios: 1) la base bíblica de los modelos; 2) su anclaje en la tradición cristiana; 3) la capacidad para conferir a los miembros de la Iglesia identidad corporativa y conciencia de su misión; 4) su virtualidad para robustecer las virtudes y valores admitidos generalmente como cristianos; 5) su correspondencia con las experiencias religiosas del hombre de hoy; 6) su habilidad para dar respuesta a los nuevos interrogantes; 7) su capacidad para hacer que los miembros de la Iglesia puedan relacionarse con los de fuera, con los otros cristianos, con los de otros credos, con los no creyentes.

En suma: en eclesiología se trata de buscar aquellos conceptos fundamentales que permitan expresar la naturaleza y la misión de la Iglesia. A lo largo de su historia se han utilizado diversos puntos de partida. El estudio de A. Dulles y los debates suscitados en torno a su método siguen recordándonos varias cosas: el teólogo se ve confrontado con numerosos modelos y ha de hacer sus opciones; es posible, pero seguramente erróneo, seleccionar y extrapolar un modelo como el único correcto y descartar otros como equivocados; es posible, pero seguramente induce a confusión, elegir al azar y de manera ecléctica elementos de diversos modelos y distintas metáforas; es conveniente buscar una herramienta dialéctica o una categoría puente, mostrando la complementariedad.

Nuestro recorrido por la eclesiología conciliar y post-conciliar nos lleva a concluir la profunda conexión y la recíproca iluminación entre comunión y pueblo de Dios, dos categorías que reflejan sucesivamente el origen trinitario de la Iglesia y su despliegue en

la historia como comunidad misionera de salvación. En suma: el binomio *communio* y *populus* compendia el díptico de capítulos que inaugura la constitución dogmática sobre la Iglesia. Aquí tocamos algo muy propio del *espíritu* del Concilio Vaticano II, a saber, «la *communio* entre los miembros del pueblo de Dios solo puede crecer en la medida en que crece la *communio* de ellos con el Dios trinitario» [49] .

Si en algunos momentos de la recepción conciliar pudo parecer que la categoría de pueblo de Dios sufría un eclipse, asistimos hoy, de la mano del Papa Francisco, a un retorno, recuperación y reverdecimiento de este concepto eclesiológico fundamental. Lo dijo en la primera entrevista concedida a *La Civiltà Cattolica* y lo confirmó después en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*:

«La imagen de Iglesia que más me gusta es la del santo pueblo fiel de Dios. Es la definición que más uso y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el Pueblo de Dios caminando en la historia, con alegrías y dolores» [50] .

[1] . Este trabajo fue preparado para la Bienal Teológica de la UITCAM (Unión de Instituciones Teológicas Católicas en México), celebrada en la Universidad Pontificia de México, 23-25 de octubre de 2012, y cuyo tema fue: «Los signos de los tiempos en la aldea global. A cincuenta años del Concilio Vaticano II y cuarenta de la obra “Teología de la liberación”». El texto ha sido reelaborado posteriormente con ocasión de un ciclo de conferencias en Bogotá.

[2] . Cf. Y. CONGAR, «Peut-on définir l’Église? Destin et valeur de quatre notions qui s’offrent à le faire», en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1964, 21-44.

[3] . *Models of the Church: A Critical Assessment of the Church in All its Aspects*, Dublin 1974, New York 1987²; existe traducción española de la primera edición: *Modelos de Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander 1975.

[4] . A. DULLES, «El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos», en ID., *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema*, Barcelona 2003, 57-68; aquí: 65.

[5] . *Modelos de Iglesia*, o.c., 204.

[6] . «El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos», o.c., 66.

[7] . Cf. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca 1988, 79-129.

[8] . *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994.

[9] . *Koinonia e Diakonia. Il volto della Chiesa. Percorsi di ecclesiologia contemporanea*, Padova 2000. En la clave de Iglesia servidora se hallan: S. SABUGAL, *La Chiesa serve di Dio. Per una ecclesiologia di servizio*, Roma 1992; P. FIETTA, *Chiesa Diakonia della salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia*, Padova 1993.

[10] . *Modelos de Iglesia*, o.c., 197.

[11] . A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983. Un importante antecedente lo constituye el estudio de R. MUÑOZ, *Una nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*,

Salamanca 1974. Un balance sintético hasta el año 1992, recorriendo el pensamiento de G. Gutiérrez, R. Muñoz, L. Boff, J. Sobrino, lo ofrece J. LOSADA, «La actual eclesiología latinoamericana», en S. MADRIGAL – E. GIL (eds.), *Solo la Iglesia es cosmos*, Madrid 2000, 213-246. Véase: «Eclesiología en Latinoamérica desde el Vaticano II hasta el 2000», en C. O’ DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 339-341.

[12] . La Iglesia-sacramento es el tema de la tesis doctoral de L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972. Es importante esta misma perspectiva en la reflexión eclesiológica de la obra que marca el nacimiento de la teología de la liberación, G. GUTIÉRREZ, *La Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972. Cf. I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», en *Mysterium liberationis* II, Madrid 1990, 127-153.

[13] . Cf. *Eclesiología en la teología de la liberación*, en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis* I, Madrid 1990, 253-272.

[14] . Cf. V. CODINA, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella 1990, 121-123; edición revisada en 2008.

[15] . V. CODINA, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella 2008, 190.

[16] . Cf. J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid 1985; ID., «Pueblo de Dios», en *Mysterium Liberationis* II, o.c., 175-188.

[17] . Citado por Y. CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, 137. Sobre esta problemática, véase J. PLANELLAS BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 2014.

[18] . Véase la evolución de la eclesiología en Latinoamérica, desde 1970 hasta el presente, trazada por V. CODINA, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella 2008, 153-183.

[19] . *Modelos de Iglesia*, o.c., 23.

[20] . *Ibid.*, 29.32.

[21] . Cf. S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en ID., *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 245-270.

[22] . Cf. W. KASPER, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400. Por su parte, rubrica A. ANTÓN: «El concepto clave para interpretar la eclesiología del Vaticano II y el que mejor compendia los resultados de su doctrina eclesiológica y la renovación de la Iglesia es el de *communio*» («Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados, perspectivas», en R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 281).

[23] . COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996* [ed. de C. Pozo], «Temas selectos de eclesiología», Madrid 1998, 336.

[24] . A título de ejemplo: J. LOSADA, «La Iglesia, pueblo de Dios y misterio de comunión»; «El Sínodo extraordinario: ¿revisionismo en la Iglesia?», en *Solo la Iglesia es cosmos*, o.c., 147-159 y 161-179, respectivamente.

[25] . *Eclesiología en la teología de la liberación*, o.c., 263.

[26] . H. J. POTTMEYER, «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell’ Anno 2000», en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 11-25.

[27] . G. COLOMBO, «Il “popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’eclesiologia post-conciliare»: *Teologia* 10 (1985) 97-169. Véase: T. CITRINI, «Questioni di método dell’eclesiologia posconciliare», en *L’eclesiologia contemporanea*, Padova 1994, 30-31; más recientemente, G. MAZZILO, «Pueblo de Dios», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2016, 1.201-1.216.

[28] . COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, «Temas selectos de eclesiología», 337-342.

[29] . Remito a mi estudio «*Lumen gentium*: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?», en S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 211-261.

[30] . L. BOFF, «La visión incompleta del Vaticano II. *Ekklesía*, ¿jerarquía o pueblo de Dios?»: *Concilium* 281 (1999) 425-433.

[31] . H. J. POTTMEYER, «Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliare Konflikte»: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 273-283. G. L. MÜLLER, «*Lumen gentium* – Enthält die Kirchenkonstitution zwei gegensätzliche Ekklesiologien?», en J. R. VILLAR (ed.), *Communio et Sacramentum*, Pamplona 2003, 265-285.

[32] . Cf. *Libertad conquistada*, Madrid 2003, 458.

[33] . Para más detalles, remito a mi estudio «Colegialidad y sinodalidad: *aggiornamento* en las estructuras de gobierno», en S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 297-340.

[34] . L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 143. Véase: S. MADRIGAL, «Recuerdos y esperanzas del Cardenal Suenens», en *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid 2005, 69-101.

[35] . En palabras de V. CODINA: «El verdadero conflicto en América Latina no se da entre la jerarquía y el pueblo, entre la Iglesia jerárquica y la Iglesia popular, como a veces se hace creer, sino entre los diferentes modelos de Iglesia, concretamente entre el modelo de cristiandad y el modelo de Iglesia liberadora. En cada modelo participan obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. En todo caso, surge siempre el problema de cómo pasar de una clave a otra» (*Para comprender la eclesiología desde América latina*, o.c., 126).

[36] . Cf. J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg 1992. Los trabajos sobre este concepto son innumerables. Entre los más representativos, sean citados: P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1966, 377-400. M. BERNARDS, «Zur Lehre von der Kirche als Sakrament»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 20 (1969) 29-54. J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de salvación», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985, 49-62. W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 325-350. I. ELLACURÍA, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», en *Mysterium liberationis* II, Madrid 1990, 127-153; F. A. SULLIVAN, «Sacramento de salvación integral», en *La Iglesia en que creemos*, Bilbao 1995, 155-175. M. FIGURA, «Die Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils»: *Communio* 34 (2005) 572-588. Sobre sus raíces teológicas en autores jesuitas –H. de Lubac, O. Semmelroth, K. Rahner–, véase S. MADRIGAL, *Tradición jesuítica en materia eclesiológica*, Madrid 2010.

[37] . JUAN PABLO II, *Sacrae disciplinae leges*, Madrid 1983, 12.

[38] . A título de ejemplo: A. DULLES, *Models of Revelation*, New York – Dublin 1983; J. F. O'GRADY, *Models of Jesus*, New York 1981; S. MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987 (hay traducción al castellano).

[39] . Cf. H. SCHLIER, «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, 107-129. Véase la síntesis «de los diferentes nombres de la única Iglesia» que ofrece el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, «Unidad y diversidad en la Iglesia», en *Enquiridion bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, Madrid 2010, 1.063-1.125; esp. 1.115-1.125.

[40] . Cf. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.

[41] . Cf. H. FRIES, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático», en *Mysterium Salutis* IV/1, o.c., 231-296.

[42] . Cf. T. F. O'MEARA, «Philosophical Models in Ecclesiology»: *Theological Studies* 39 (1978) 3-21.

[43] . Cf. K. RAHNER, «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», en *Schriften zur Theologie* XIV, 287-302; aquí: 208. Véase: S. MADRIGAL, *K. Rahner y J. Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, 85-87.

[44] . Cf. «Teologías de la liberación y eclesiología», en C. O' DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 1.030-1.039. Véase también: G. CANOBBIO, «Verso una Chiesa mondiale»: *Quaderni Teologici del Seminario de Brescia* 11 (2001) 67-94.

[45] . OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, Madrid 2011.

[46] . Ya lo había indicado A. DULLES, *Modelos de Iglesia*, 23; «El problema del método: del escolasticismo a los distintos modelos», 60-63. De ello trata el estudio introductorio de G. SCALMANA, «I modelli nella scienza contemporanea», que abre el monográfico *Modelli di Chiesa: Quaderni teologici del Seminario de Brescia* 11 (2001) 15-24.

[47] . H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002³, 40.

[48] . V. HOFFMANN, «Ekklesiologie in Metaphern. Beobachtungen zum ersten Kapitel von *Lumen gentium*»: *Catholica* 62 (2008) 241-256. M. DELGADO – M. SIEVERNICH (eds.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 2013.

[49] . Cf. H. J. POTTMEYER, «La Iglesia en camino para configurarse como pueblo de Dios», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander 2016, 93.

[50] . Cf. C. M. GALLI, «Il ritorno del Popolo di Dio. Eclesiologia argentina e riforma della Chiesa»: *Il Regno* 5 (2015) 294-300.

CAPÍTULO 7:
**Sacerdote – Profeta – Rey:
identidad y misión del Pueblo de Dios**

En la homilía de comienzo de su pontificado, un ya lejano 22 de octubre de 1978, san Juan Pablo II habló de los fieles cristianos como «un reino de sacerdotes», retomando las enseñanzas del Concilio Vaticano II para recordar cómo la triple misión de Jesucristo – profeta, sacerdote, rey– se continúa en la Iglesia [1] . Todo el pueblo de Dios recibe así su identidad bautismal y participa de esa triple misión, o *munus*.

1. Preliminares: función sacerdotal, profética y regia de Cristo y de los cristianos

La locución latina *munera Christi / munera Ecclesiae*, que se suele traducir como oficios, ministerios o funciones de Cristo y/o de la Iglesia, se concreta en la conocida trilogía «sacerdote», «profeta», «rey». La formulación más básica y fundamental nos la ofrecen las palabras de la liturgia bautismal en el momento de la unción con el santo crisma: «Para que entres a formar parte de su pueblo y seas para siempre miembro de Cristo, sacerdote, profeta y rey» (*Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*). Ya el título de «Cristo», que acompaña al nombre de Jesús de Nazaret, es la traducción griega del término hebreo «Mesías», que significa «ungido». El rito de la unción en el sacramento del bautismo nos hace «cristianos» [2] .

La tripartición de los oficios es una de las maneras posibles de recapitular los numerosos títulos que la Escritura le asigna a Cristo. Este esquema fue utilizado esporádicamente en la tradición antigua y se convirtió en un principio de sistematización, primero en la teología protestante y luego en la teología católica; actualmente, la tríada se utiliza para desarrollar el significado salvífico de Jesucristo como profeta y revelador (función profética), como sumo sacerdote de la nueva alianza (función sacerdotal) y como rey y Señor de toda la creación (función regia). Habrá que comenzar mostrando en sus raíces bíblicas y patrísticas el significado de esta tríada cristológica, que forma parte

del patrimonio tradicional de la teología. En segundo lugar, habrá que analizar la evolución de esta trilogía hasta convertirse en una tríada de índole eclesiológica.

En esta línea hay que prestar atención al hecho de que varios documentos del Concilio Vaticano II utilizan el esquema de los tres oficios de Cristo para hablar de las tres funciones de la Iglesia. Esta conexión se lee en J. H. Newman: son tres las funciones que le pertenecen a Cristo en calidad de Mediador, a saber, profeta, sacerdote y rey; «según esta pauta, y a escala humana», la Santa Iglesia tiene también una función triple: la enseñanza, el ministerio y el gobierno sagrado; tres funciones diversas, pero inseparables entre sí [3]. Así, la misión de Cristo se continúa en la Iglesia, y todo el pueblo de Dios participa de esa triple función que se verifica conforme a esa doble manera que recogen las afirmaciones del decreto sobre el apostolado seglar: «A los Apóstoles y sus sucesores les confirió Cristo la función de enseñar, santificar y gobernar en su propio nombre y autoridad. Pero también los laicos, partícipes de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les corresponde en la misión de todo el pueblo de Dios» (AA 2).

La presencia de la tríada en los documentos conciliares suscitó un estudio histórico y sistemático de esta generalización de la teoría de los tres *munera*, convertida en doctrina común y aplicada a la misión de Cristo, al pueblo de Dios, a las funciones del ministerio eclesial y a la misión del laicado. En esta línea de investigación se sitúan los trabajos clásicos de A. Fernández (*Munera Christi et munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, 1982) y L. Schick (*Das Dreifache Amt Christi und der Kirche: zur Entstehung und Entwicklung der Trilogie*, 1982), cuyo recorrido por la historia de la teología incluye también la primera recepción del Vaticano II. El trabajo de Schick fue objeto de una amplia recensión por parte de Y. Congar, que lo presentó añadiendo algunos testimonios patrísticos, medievales y modernos [4]. Sin querer imponer a la teología el esquema de los tres oficios [5], el Vaticano II le ha conferido el espaldarazo del magisterio eclesiástico [6]; por otro lado, hay que dejar constancia de su vigorosa presencia en el magisterio posconciliar. Baste citar en este momento la encíclica programática de san Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (n. 18), o la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* (n. 14).

Estas observaciones preliminares enmarcan el despliegue de nuestra exposición, que recorrerá el siguiente itinerario: en primer lugar, rastreamos los orígenes y la acuñación

del *triplex munus* en su forma cristológica; en segundo lugar, indicaremos las razones de su utilización eclesiológica por parte de la teología católica; en tercer lugar, describiremos la presencia de la doctrina de los tres *munera* en los textos del Concilio Vaticano II, partiendo de la constitución *Lumen gentium*; finalmente, concluiremos dejando constancia de la evolución posconciliar de la doctrina de los *munera Christi / Ecclesiae*, reconvertida en la terna *martyría, leitourgía, diakonía*.

2. Acuñación de la trilogía: Cristo, profeta – sacerdote – rey

La trilogía de los *munera*, aplicada inicialmente a Cristo y luego a los cristianos, está atestiguada de diversas maneras a lo largo de la historia de la teología. Este esquema cuenta con apoyos en los padres, en la liturgia y en los autores medievales [7]. En el NT Jesús de Nazaret recibe los tres títulos: *sacerdote* (Heb 4,14-16), *profeta* (Lc 24,19) y *rey* (Jn 18,33-37, junto con la inscripción de la cruz), si bien los textos están lejos de ofrecer un testimonio que fundamente la tríada de funciones tal y como ha sido sistematizada más tarde. Ahora bien, la teología bíblica constata una cristología del profeta escatológico, así como las expectativas de un Mesías y mediador sacerdotal que ofrece su vida por muchos para ser elevado a la gloria de rey universal [8]. En las reflexiones de los padres se encuentran testimonios para cada uno de esos tres oficios por separado, así como el binomio de sacerdote y rey; sin embargo, la atribución simultánea de los títulos de profeta, sacerdote y rey tiene lugar en contadas ocasiones a lo largo de todo el período patristico.

El primero en formular la trilogía ha sido Justino [9]. Por su parte, Eusebio de Cesarea, convencido de que en el AT eran ungidos no solamente los reyes y los sacerdotes, sino también los profetas, explica el nombre de Cristo como el «ungido» y le llama «único sumo sacerdote del universo, rey de toda la creación, único profeta del Padre» [10]. San Jerónimo y san Pedro Crisólogo aluden a esta triple unción de Cristo. A esta lista de referencias se puede añadir san Juan Crisóstomo, que aplica la tríada de sacerdote, profeta y rey a la totalidad de los fieles [11]. En la Edad Media, Tomás de Aquino ha proseguido la línea de Eusebio de explicación del nombre de Cristo a partir de la triple unción (*In Heb.* I, 4, nn. 63-64), aunque utiliza también la trilogía legislador,

sacerdote, rey (*S. Th.* III, 22, 1 ad 3). Con todo, no se encuentra en su obra una utilización sistemática de la trilogía [12] .

El Catecismo de Trento (I, 3, 7) explica el nombre de Cristo recurriendo a la tríada «sacerdote, profeta, rey». Ahora bien, la sistematización de las tres funciones, como paso previo a la doctrina de las tres funciones o poderes de la Iglesia, tiene su origen en la teología protestante, pero no en Lutero, que solo contempla la dimensión del sacerdocio y rey de Cristo, sino en Andrés Osiander y, sobre todo, en Juan Calvino. El reformador de Ginebra ha hecho de los tres oficios de Cristo el hilo conductor de su teología de la obra del Salvador; en otras palabras: sitúa el *triplex munus Christi* en el contexto originario de la cristología y de la soteriología. El centro de la cristología de Calvino es Jesucristo como el Mediador. En el ejercicio de las funciones profética, regia y sacerdotal se despliega la única obra del Mediador según distintas modalidades. Por ello sería mejor hablar del «triple oficio» que de «tres oficios»; de esta manera se indica mejor que estamos ante una realidad unitaria, que puede ser considerada desde tres puntos de vista [13] .

A mediados del siglo XVII, la idea de los tres oficios o ministerios de Cristo formaba parte del patrimonio común de la teología protestante. Cuando el teólogo católico D. Schramm explicaba en 1789 la obra de Cristo bajo el punto de vista de los tres ministerios, declaraba expresamente que su método seguía el modelo de la teología protestante. Con todo, se encuentran reacciones muy diversas frente a la trilogía dentro de la tradición reformada. Así, mientras K. Barth ha hecho de la tríada cristológica la idea directriz de su doctrina de la salvación, W. Pannenberg ve en ella una pura explicación del nombre de «Cristo». A su juicio, el esquema tipológico del triple oficio solo tendría un valor simbólico, que consiste en religar la venida y la actividad de Jesús con las tradiciones del antiguo Israel, de modo que Jesús de Nazaret aparezca como su realización más plena. Esta argumentación no es concluyente, puesto que no parece que haya que considerar esa trilogía soteriológica de profeta, sacerdote y rey como un puro compendio de títulos cristológicos sacados arbitrariamente de la Escritura, sino que constituyen más bien una adecuada síntesis teológica y una expresión genuina del misterio de Cristo [14] .

3. Utilización de los *tria munera* en la eclesiología católica

Como acabamos de ver, la función originaria del esquema de los *munera* no es eclesiológica, sino cristológica y soteriológica y de origen protestante. En el ámbito protestante la trilogía ha funcionado normalmente como principio estructurador de la cristología, mientras que lo más característico de la recepción católica de los tres oficios ha sido su utilización eclesiológica, para razonar las prerrogativas del papa y de los obispos. En su disertación de 1941 no publicada (*Magisterium, ministerium, regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*), J. Fuchs mostró que el uso sistemático del esquema de los *tria munera* por parte de la teología católica se produjo en el umbral de los siglos XVIII-XIX, bajo el influjo de la teología racionalista protestante. ¿Cuáles son las razones por las que la teología católica hizo suyo este planteamiento de los tres oficios de Cristo? Reconstruyamos brevemente, de la mano de J. Fuchs, este interesante capítulo de la historia de la eclesiología [\[15\]](#) .

Todo arranca de la dificultad sentida por parte católica para justificar el énfasis postridentino del magisterio doctrinal dentro del cuadro tradicional de los dos poderes de la Iglesia (*potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*), tanto frente a los protestantes como en la polémica frente al jansenismo, al galicanismo y al febronianismo. Fueron dos canonistas alemanes, F. Walter y G. Phillips, los primeros en introducir en la eclesiología católica, a comienzos del siglo XIX, la tripartición protestante, con el objetivo de abrir un espacio a la función doctrinal, junto con la dimensión sacramental y la dimensión disciplinar. En oposición deliberada a la división tradicional de dos poderes (*ordo-iurisdictio*), van a afirmar la trilogía eclesiológica de poderes: función o poder de enseñar, de santificar y de gobernar (*magisterium, ministerium, regimen*).

La asunción de esta trilogía por la teología católica obedecía a varias causas: en primer lugar, la división protestante de los tres oficios en la Iglesia permitía superar el silencio sobre el magisterio doctrinal, que en el esquema de los dos poderes quedaba diluido en el ámbito de la *potestas ordinis*. En segundo lugar, el esquema calvinista de las tres funciones sacerdotal, profética y regia de Cristo ha entrado en la eclesiología católica desde su claro interés por presentar a la Iglesia como la continuación (visible) del reino de Cristo. En tercer lugar, la doctrina protestante del reino de Dios en perspectiva ético-religiosa permite utilizar el esquema del triple oficio en la forma de una trilogía

eclesiológica, sobre todo cuando la Iglesia es concebida como una institución moral y religiosa para educar a la humanidad.

De esta manera, el *triplex munus* encontró su acomodo en la eclesiología católica, convirtiéndose en un esquema sistemático que permitía pensar la misión de la Iglesia, si bien en un horizonte marcadamente jerárquico. Así, el canonista George Philips afirmaba que las tres *potestates* habían sido conferidas por Cristo a su vicario en la tierra, y desde el papa estos poderes descendían como por un canal a todos los miembros de la Iglesia [16]. En el esquema *De Ecclesia* preparado para el Vaticano I se encuentra la tríada *magisterium, ministerium, regimen*. M. J. Scheeben ha introducido la trilogía de los oficios de Cristo en el corazón de su teología dogmática, mientras que M. Grabmann la ha puesto al servicio de la teología del ministerio. Pío XII retoma la trilogía eclesiológica, en dependencia de la cristológica, en su encíclica *Mystici corporis* (1943), es decir, que con ayuda de los tres poderes de Cristo describe las funciones de los obispos. La teología de S. Tromp explica la entrada de la trilogía «sacerdote, profeta, rey» en el esquema *De Ecclesia* elaborado para ser debatido en el Vaticano II.

La originalidad del Concilio consiste en superar la interpretación jerárquica de los *tria munera*, sustituyendo la sucesión Cristo – Iglesia jerárquica – cristianos por este otro esquema: misión de Cristo – misión de la Iglesia. El dominico Congar, que había empezado a usar la trilogía sacerdote-profeta-rey como principio eclesiológico en los años treinta del siglo pasado, la convirtió en clave de bóveda de su libro *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), donde constata el consenso emergente según el cual se asigna a la Iglesia las funciones sacerdotal, profética y regia de Cristo. Él mismo ha reconocido su influjo en el uso de la trilogía en los textos del Vaticano II [17]. Puede afirmarse que su reflexión sobre el esquema de los *tria munera* ha propiciado el tránsito de una eclesiología jerarcológica de los poderes a una eclesiología comunal de la misión.

4. La presencia de los *tria munera* en los textos del Concilio Vaticano II

Estas inquietudes de una mayor comunión entre los pastores y los laicos en el seno del cuerpo eclesial, así como la afirmación de la participación del laicado en la misión de la Iglesia, fueron expresadas en el aula conciliar en octubre de 1963, cuando se debatía el

segundo esquema sobre la Iglesia. P. J. Drilling ha explicado cómo los Padres conciliares llegaron a adoptar el esquema de los *tria munera* de Cristo en su aplicación a los bautizados, a los obispos y a los presbíteros [18]. Fue decisiva, por un lado, la intervención del cardenal chileno Silva Henríquez, el día 1 de octubre, para reivindicar que la doctrina del pueblo de Dios fuera desarrollada en las mismas categorías usadas para hablar de la jerarquía, es decir, en su dimensión regia, sacerdotal y profética [19]. Por su parte, el obispo de Brujas, Monseñor De Smedt, afirmó, días más tarde, que la doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes debía ser aplicada a la realidad del laicado y no solo a las funciones eclesiales de la jerarquía. En su argumentación recordaba que Jesucristo había recibido de su Padre las tres funciones (*munera*): una función sacerdotal para la santificación, una función profética para la enseñanza, y una función real para el gobierno. Finalmente, aplicaba estas funciones al laicado, afirmando su consagración sacerdotal por el bautismo y la confirmación, su llamada profética para dar testimonio de su fe, su tarea regia extendiendo por todas partes el orden de Cristo [20].

En aquellos debates los padres conciliares dieron su apoyo a la sugerencia del cardenal Suenens de escindir el capítulo cuarto del esquema *De Ecclesia*, que entonces agrupaba la problemática sobre el pueblo de Dios y sobre el laicado en dos capítulos [21]; este cambio llevaba aparejada la decisión de que la sección sobre el pueblo de Dios pasara a ocupar el segundo lugar, después del capítulo sobre el misterio de la Iglesia y antes del capítulo dedicado al episcopado, para poner de manifiesto que el pueblo de Dios agrupa no solo a los laicos, sino a todos los miembros de la Iglesia; que incluye a los miembros de la jerarquía (capítulo III) y a los que profesan la vida religiosa (capítulo VI).

Esta decisión, que constituye la llamada revolución copernicana en la redacción de la constitución dogmática *Lumen gentium*, significaba el abandono de una visión jerarcológica de la Iglesia, de modo que, antes de explicar cómo los obispos participan de los tres oficios de Cristo como «maestros de la doctrina, sacerdotes del culto y ministros de gobierno» (LG 20), el texto afirma que todo el pueblo de Dios es un pueblo sacerdotal que, por la regeneración del bautismo y la unción del Espíritu, está llamado a vivir su consagración y su santidad por medio de la celebración de los sacramentos, siendo además partícipe de la función profética de Cristo para dar testimonio de su fe bajo los dones del Espíritu (LG 10-12). La constitución dogmática sobre la Iglesia enseña que

Cristo es profeta/maestro, sacerdote/pontífice, rey/pastor, y ha hecho partícipe de estas funciones al pueblo de Dios, al cuerpo eclesial y, por tanto, a la comunidad cristiana y a sus pastores.

El nuevo pueblo de Dios es descrito en la Escritura como «un reino de sacerdotes para Dios» (Ap 1,6), «casa espiritual y sacerdocio santo», que ha de ofrecer «sacrificios espirituales y anunciar el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Pe 2,5.9). Estos textos fundamentan la participación del pueblo de Dios en la función sacerdotal y en la función profética de Cristo. El capítulo II ha desplegado con cierto detalle la función sacerdotal (LG 10-11) y la función profética del pueblo de Dios (LG 12). Parece que faltara la función regia; sin embargo, como ya vimos, los textos bíblicos no contienen la sistematización de la trilogía en sus términos precisos, sí los indicios que le sirven de fundamento. Y, como observa Y. Congar, «la Escritura tan pronto habla del “reino sacerdotal” como del “sacerdocio regio”» [22] . Al hablar de la universalidad del pueblo de Dios y de la finalidad de congregar a toda la humanidad, afirma el texto conciliar: «envió Dios a su Hijo para que fuera Maestro, Rey y Sacerdote de todos» (LG 13). De esta manera –dice L. Hödl–, la doctrina de los tres oficios de Cristo expresa la conexión entre el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia: la institución de la Iglesia está referida al acontecimiento de la encarnación, muerte y resurrección del Señor, Sacerdote y Rey [23] .

Cada uno de los bautizados está llamado a ser *sacerdote*, por su participación en la vida litúrgica y sacramental de la Iglesia y por su oración personal; cada uno de los bautizados está llamado a ser *profeta*, a anunciar la buena noticia de Jesucristo, a ayudar a conocer a otros las riquezas de la tradición bíblica y cristiana, a dar a conocer el amor de Dios; cada uno de los bautizados está llamado a ser *rey*, a ejercer la libertad que nos trae el Señor en el dominio de sí mismo y a colaborar en el bienestar de todos, a ser corresponsable en la vida de la comunidad cristiana, a prestar un servicio a los más vulnerables de nuestra sociedad (pobres, enfermos, emigrantes...), que es la genuina manera de proceder con vistas a la consagración del mundo.

Una de las preocupaciones fundamentales del texto conciliar era clarificar las relaciones entre el sacerdocio común o existencial y el sacerdocio ministerial o jerárquico. Estos dos tipos de sacerdocio se distinguen, según el Concilio, no solamente en grado, sino que existe entre ellos una diferencia esencial. Se trata de dos maneras de participar

en el único sacerdocio de Cristo. Quien ha recibido el sacerdocio ministerial goza de un poder sagrado para afirmar y conducir al pueblo sacerdotal, para confeccionar el sacrificio eucarístico y ofrecerlo en nombre de todo el pueblo (LG 10). Ahora bien, esto no significa que el ministro sea un mejor cristiano o de rango más elevado que el resto de los bautizados. La diferencia entre el sacerdocio común de los bautizados y el sacerdocio ministerial no se sitúa en el plano de la santidad personal, sino en el plano del servicio y de la misión. En otras palabras: bautismo y confirmación dan al cristiano una participación en la misión y en los *munera Christi*. El sacramento del orden confiere a los ministros una participación específica en los mismos *munera* de Cristo-cabeza: los pastores están llamados a ejercer este ministerio con el encargo de presidir la celebración litúrgica en nombre de Cristo, de ser los pastores de la comunidad, de enseñar con la autoridad la doctrina de la fe recibida de los Apóstoles.

Los capítulos III y IV de *Lumen gentium* presentan la forma específica de participación de los ministros ordenados y de los laicos en las tres funciones de Cristo conforme a la lógica ya indicada, que ha quedado recapitulada de forma excepcional al comienzo del decreto sobre los presbíteros:

«El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo, hace partícipe a todo su cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él fue ungido, pues en él todos los fieles son hechos sacerdocio santo y regio, ofrecen sacrificios espirituales a Dios por Jesucristo y pregonan las maravillas de Aquel que de las tinieblas los ha llamado a su luz admirable. No se da, por tanto, miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo [...]. Ahora bien, el mismo Señor, con el fin de que todos los fieles formaran un solo cuerpo, de entre los mismos fieles instituyó a algunos por ministros, que en la sociedad de los creyentes poseyeran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñaran públicamente el oficio sacerdotal por los hombres en nombre de Cristo» (PO 2).

El Concilio Vaticano II aplica la tríada cristológica a los laicos y a los ministros ordenados (obispos y presbíteros), no así a los religiosos. Y es que los religiosos y consagrados, caracterizados por la profesión de los consejos evangélicos, serán clérigos o laicos en función de si han recibido o no el orden sagrado. Cuando se trata de los ministros, el texto conciliar sigue la secuencia maestro-sacerdote-pastor/rey (LG 25-27; CD 12-16; PO 4-6), mientras que, cuando se refiere a los laicos, sigue el orden sacerdote-profeta-rey (LG 34-36). «La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir» (LG 21). Así las cosas, el capítulo III de *Lumen gentium* presenta sucesivamente la función de enseñar (LG 25), la función de santificar (LG 26) y la función de gobierno de los obispos (LG 26). En el

capítulo siguiente el texto conciliar habla de la participación de los laicos en el sacerdocio común y en el culto (LG 34), de su participación en la función profética de Cristo y en el testimonio (LG 35) y de la participación de los laicos en el servicio regio (LG 36).

El paralelismo que preside la aplicación a los pastores y al laicado respecto de las dos primeras funciones, profética y sacerdotal, parece quebrarse a la hora de explicar la tercera función, ya que, cuando se trata de la jerarquía, la función regia viene a coincidir con el régimen, o sea, con el gobierno pastoral, mientras que en el caso de los laicos esta función indica el dominio de sí o el servicio a la sociedad. Una última observación: el Concilio no utiliza el esquema para referirse a los diáconos; pero cuando habla de ellos, deja apuntada esta otra tríada: *ministerium Verbi*, *ministerium liturgiae*, *ministerium caritatis* (LG 29), esto es, Palabra, Liturgia, Caridad: una terna, que se ha mostrado muy fructífera en la reflexión eclesiológica posconciliar.

5. Recapitulación: *Martyría – Leitourgía - Diakonía*

Aunque la tripartición de los oficios de Cristo es solo una de las formas posibles de sistematizar los numerosos títulos que la Escritura le asigna, hoy podemos decir que la doctrina de los *tria munera Christi* se ha generalizado en la teología católica tras el espaldarazo que recibió del magisterio eclesiástico en el Vaticano II. Frente a la dogmática tradicional, esta división tripartita no reduce de forma casi exclusiva el significado salvífico de Cristo al oficio sacerdotal, sino que deja aflorar el significado antropológico y soteriológico de la cristología. El esquema permite describir de forma sintética los aspectos fundamentales de la misión de Cristo, porque una cristología que no quiera escindir la persona y la obra, es decir, orientada hacia la soteriología, deberá poner de manifiesto las funciones mesiánicas del profeta y revelador, del sumo sacerdote y del Señor de la creación. Desde la teología bíblica afirmamos que en Cristo y por Cristo ha revelado Dios el misterio de su gracia, ha realizado la reconciliación con la humanidad pecadora y la ha hecho partícipe de su gloria divina. Profeta, sacerdote y rey no son tres funciones distintas, sino tres aspectos diversos de la función salvífica del único mediador (1 Tim 2,5; Hb 8,6).

En segundo lugar, el misterio de la Iglesia se inserta en el misterio de Jesucristo, de modo que esos tres aspectos fundamentales de la función salvífica de Cristo han de encontrar su prolongación en la que es su cuerpo y esposa. Por tanto, la asunción de la doctrina de los *munera Ecclesiae* en la *Lumen gentium* permite una descripción sintética de los aspectos fundamentales de la misión de la Iglesia, de la jerarquía y de los laicos, que pone de manifiesto su enraizamiento en la misión de Cristo y da paso a una consideración diversificada de la variedad y riqueza de los carismas, servicios y ministerios que el Espíritu del Señor suscita en la Iglesia. Sobre la base de la condición sacerdotal, profética y regia de todo el pueblo de Dios, la doctrina de los tres *munera* debe ayudar a superar una visión jerarcológica de la Iglesia.

En tercer lugar, la participación de los cristianos en la función profética, sacerdotal y regia de Cristo ha servido como punto de apoyo para la elaboración de una teología del laicado, del mismo modo que había sido un esquema apto para elaborar una explicación teológica del ministerio episcopal. Lo primero ha sido una constante en el pensamiento de san Juan Pablo II [24]. En la exhortación apostólica *Pastores gregis* (2003) se han visto corroboradas las tres funciones de enseñar, santificar y regir a la hora de explicar la tarea episcopal. Por otro lado, el Año sacerdotal convocado por Benedicto XVI (2010) sirvió para revalidar una visión del ministerio presbiteral al hilo de las tres funciones, es decir, las tres funciones para una única misión.

Finalmente, en cuarto lugar, desde su origen cristológico la tríada profeta-sacerdote-rey sirve para describir las diversas dimensiones que entraña la misión evangelizadora de la Iglesia, anudando sus elementos fundamentales: anuncio de la Palabra, dimensión sacramental de la liturgia, servicio a la comunión y caridad fraterna. Así se ha perfilado la tríada *martyría – leitourgía – diakonía*. Podemos ir concluyendo con las palabras de la Comisión Teológica Internacional, tomadas del documento titulado «El cristianismo y las religiones» (1996), que anudan la condición sacramental de la Iglesia con su misión desgranada en la triple forma del testimonio, de la liturgia y de la donación amorosa, esto es, la *martyría, leitourgía y diakonía*:

«La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la μαρτυρία, λειτουργία y διακονία [...] A través de la μαρτυρία del Evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo. [...] En la λειτουργία, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. De un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo, que “se hizo pecado” por nosotros (2 Cor

5,21) y en nuestro lugar “colgó del madero” (Gal 3,13) para librarnos del pecado. [...] Finalmente, en la *διακονία* la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz» [25] .

Como hemos notado más arriba, la función regia ofrecía una especie de desajuste en su aplicación a los pastores y a los laicos, que significaba en el primer caso el gobierno, y en el segundo el servicio. En este sentido, se ha constatado una evolución de la función regia que, desde el interior de la trilogía profeta-sacerdote-rey, ha quedado retraducida en términos de diaconía o servicio al mundo, es decir, de caridad [26] . En otras palabras: el tiempo posconciliar ha visto cómo esta clave de comprensión del *triplex munus* ha servido para expresar la misión de la Iglesia, alumbrando el tríptico *martyría-leitourgía-diaconía*, es decir, Palabra, Sacramentos, Caridad.

Benedicto XVI lo ha utilizado en su primera encíclica: «La esencia de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la palabra de Dios (*kerygma* – *martyría*), celebración de los sacramentos (*leitourgía*), servicio a la caridad (*diaconía*). Son tareas que se condicionan recíprocamente y que no se pueden separar unas de otras» (DCE 25) [27] .

[1] . AAS 70 (1978) 945-947. Retomo mi trabajo «*Munera Christi / Ecclesiae*», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Ecclesiología*, BAC, Madrid 2016, 962-971.

[2] . Por su parte, el Código de Derecho Canónico establece la radical igualdad de todos los bautizados sobre la base de la participación de todos los fieles en la triple misión de Cristo, sin perjuicio de que esta participación se concrete de diversos modos. En este sentido el c. 208 distingue entre los ministros ordenados (obispos, presbíteros, diáconos) y los laicos.

[3] . Cf. *Vía Media*, Prólogo a la tercera edición, de 1877, Salamanca 1995, 59.

[4] . «Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre»: *RSPT* 67 (1983), 97-116. Véase: C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, «Triple “oficio”: sacerdote, profeta y rey», en *Diccionario de Ecclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 1072-1075.

[5] . AS III/1, 285.

[6] . AS IV/7, 197.

[7] . M. SCHMAUS, «Ämter Christi», en *LThK* I, Herder, Freiburg 1957, 457-459.

[8] . L. ULLRICH, «Ämter Christi», en *LThK* I, Herder, Freiburg 1993, 561-563.

[9] . *Dial.* 86, 2.

[10] . *Hist. Eccl.* I, 3, 7-10.

[11] . *In 2 Cor. Homilia* 3, 5.

[12] . Cf. B. D. DE LA SOUJEOLE, «Les *tria munera Christi*. Contribution de Saint Thomas à la recherche contemporaine»: *Revue Thomiste* 99 (1999) 59-74.

- [13] . A. MAFFEIS, «Alle origini della dottrina del triplice *munus* di Cristo: Giovanni Calvino», en *La funzione regale di Cristo e dei cristiani*, Quaderni teologici del Seminario di Brescia, Morcelliana, Brescia 1997, 135-172.
- [14] . J. ALFARO, «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote», en *Mysterium Salutis* III/1, Cristiandad, Madrid 1971, 671-755. L. ULRICH, «Ministerios de Jesucristo», en BEINERT, W. (dir.), *Diccionario de teología dogmática*, Barcelona 1990, pp. 451-456.
- [15] . Cf. «Origines d’une trilogie ecclésiologique à l’époque rationaliste de la théologie»: *Revue de Sc. Phil. et Théol.* 53 (1969) 185-211.
- [16] . Cf. L. SCHICK, «Die Tria-munera in den Schriften George Phillips und in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils – Ein Vergleich»: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 59-78.
- [17] . Cf. «Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre»: *RSPT* 67 (1983), 97-116.
- [18] . Cf. «The Priest, Prophet and King Trilogy: Elements of its Meaning in *Lumen gentium* and for today»: *Église et Théologie* 19 (1988) 179-206.
- [19] . AS II/1, 366.
- [20] . AS II/3, 101.
- [21] . AS II/1, 324.
- [22] . «Prêtre, Roi, Prophète»: *Seminarium* 33 (1983) 77.
- [23] . «Die Lehre von den drei Ämter Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution ‘Über die Kirche’», en *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 1.784-1.806.
- [24] . Cf. P. MCGREGOR, «Priests, Prophets and Kings: The Mission of the Church according to John Paul II»: *Irish Theological Quarterly* 78 (2013) 61-78.
- [25] . C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 586.
- [26] . Cf. G. CANOBBIO, «Dalla ‘funzione regale’ alla carità. Il percorso di una categoria teologica», en *La funzione regale di Cristo e dei cristiani*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Morcelliana, Brescia 1997, 239-277.
- [27] . Esta terna, en la que resuena la clave *lex orandi – lex credendi – lex agendi*, venía siendo utilizada en la elaboración de los manuales de eclesiología: los tres *munera* son presentados como las tres realizaciones fundamentales de la Iglesia en su ejercicio de las tres funciones de Cristo. Cf. S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Styria, Graz-Wien-Köln 1992, 231-241; G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Herder, Freiburg im Breisgau 1996, 613.

CAPÍTULO 8:
**Servidores del Evangelio:
teología y praxis del ministerio episcopal**

Corría el 3 de diciembre de 1962. En el marco de la congregación general de aquel día, los padres conciliares estaban debatiendo el esquema *Sobre la Iglesia*. El cardenal Léger señaló las limitaciones de un texto que estaba llamado a ser el quicio del Concilio Vaticano II, donde ocupaba un lugar de excepción el capítulo sobre el episcopado. Más tarde tomó la palabra Monseñor D. Hurley, obispo de Durban (Sudáfrica), para hacer algunas precisiones sobre el carácter *pastoral* del Concilio: no era el momento de definir verdades, sino de renovar la actividad pastoral de la Iglesia. Pablo se atrevió a predicar el Evangelio en el lenguaje de los griegos. Los doctores medievales se atrevieron a expresar la fe cristiana en los conceptos y el vocabulario escolásticos. El Concilio debía hablar de una manera que permitiera un verdadero impulso a la predicación del Evangelio en el mundo de hoy. En este contexto, reparó sobre el que es el objeto de este capítulo: el mundo y la Iglesia de hoy necesitan un nuevo tipo de obispo, de la misma manera que Trento trabajó para perfilar la identidad de un pastor acorde a las necesidades de aquellos momentos y de aquellas circunstancias, marcadas por la emergencia del renacimiento humanista. Como ejemplo, citó a san Carlos Borromeo, para concluir: la sociedad moderna es muy distinta, y nuestro mundo, que vive cada vez más de espaldas a la religión, demanda un nuevo tipo de pastor más evangélico [1] .

Este episodio conciliar sugiere una doble consideración. Por un lado, la interconexión que existe entre las propuestas doctrinales y las realidades históricas, es decir, entre la teología y la praxis del ministerio episcopal, de modo que es necesario destilar aquellos elementos doctrinales permanentes que perfilan el sentido de este ministerio en medio de las variaciones de su realización histórica. En segundo término, el Concilio Vaticano II representa un momento singular como impulsor de la doctrina sobre el episcopado en el marco de una genuina reflexión sobre la Iglesia. Por ello, esta exposición, que quiere responder al interrogante «¿qué es lo que hace bueno a un obispo?», avanza en dos momentos, uno histórico y otro de naturaleza sistemática.

1. En la estela del género teológico «espejo de pastores»: el tipo ideal de obispo

No puede ser nuestro objetivo repasar la historia de la Iglesia y todas las vicisitudes que ha conocido el ministerio de los obispos desde sus menciones más antiguas en el Nuevo Testamento hasta nuestros días. En sus orígenes, se comprueba que en los nuevos territorios de la misión cristiana, tras el paso de los Apóstoles, se hizo necesaria la presencia de líderes que desempeñaran una dirección espiritual en las nuevas comunidades y organizaran su vida. Las cartas pastorales nos hablan de un rito de imposición de las manos como signo de la transmisión de ese ministerio. En estos escritos tardíos del canon aparecen recomendaciones acerca de las cualidades que deben adornar a obispos y diáconos. A lo largo del siglo II se fue abriendo paso el modelo del llamado episcopado monárquico, que va ligado al nombre del obispo y mártir Ignacio de Antioquía. En sus cartas aparece el obispo como principio de unidad y como presidente de la eucaristía de la comunidad local, asistido por presbíteros y diáconos.

a) «*Quien desea obispado desea buen trabajo*» (1 Tim 3,1)

Uno de los primeros ejemplos de reflexión sobre el modelo ideal de obispo nos lo brinda la *Regla pastoral* de san Gregorio Magno (540-604), que advierte de algunos peligros con palabras rotundas: «Hay dentro de la Iglesia algunos que, bajo pretexto del gobierno, codician la gloria del honor, apetecen parecer doctores, desean sobresalir de entre los demás y, como dice la Verdad (Mt 23,7), *buscan ser saludados en la plaza, los primeros asientos en los banquetes y las primeras sillas en las sinagogas*. Los cuales tanto menos dignamente pueden desempeñar el oficio pastoral cuanto que por la sola vanagloria vinieron a este magisterio de humildad; pues en este magisterio la misma lengua se contradice cuando se predica una cosa y se enseña otra» [2] .

Un poco más adelante, la *Regla pastoral* reprende a los que apelan arteramente al dicho paulino «*Quien desea obispado desea buen trabajo*», recordándoles el precepto al que va indisolublemente unido: «*Por consiguiente, es necesario que un obispo sea irreprochable*»; y pasa a enumerar las virtudes que son necesarias y ponen de manifiesto en qué consiste el que sea irreprochable; en otras palabras: «aplaude con el deseo, pero

también atemoriza con su precepto» [3] . La principal instrucción que sirve de fundamento al capítulo dedicado a la vida del pastor de almas suena así:

«El prelado debe ser siempre el primero en el obrar, para, con su ejemplo, mostrar a los súbditos el camino de la vida y para que la grey que sigue la voz y costumbres del pastor camine guiada por los ejemplos más bien que por las palabras; pues quien, por deber de su puesto, tiene que decir cosas grandes, por el mismo deber viene obligado a mostrarlas; que más agradablemente penetra los corazones de los oyentes la palabra que lleva el aval de la vida del que habla, porque a la vez que, hablando, manda, ayuda a hacerlo mostrándolo con las obras» [4] .

No sería difícil, siguiendo la estela de la *Regla pastoral*, señalar las cualidades principales de un buen obispo desde los orígenes y que siguen siendo decisivas también a día de hoy: enraizamiento personal en el Evangelio, experiencia profunda de lo humano, capacidad y madurez de juicio, dotes para la organización, compromiso hacia los más pobres y necesitados. Es este un ejercicio mental que emprendemos cada vez que se aproxima un cambio al frente de una diócesis. Hacemos cábalas sobre personas y sobre cualidades.

Los mensajes del Papa Francisco acerca del estilo de los ministros de la Iglesia suministran elementos muy gráficos: nada de *carrerismo*; que sea un pastor, un sacerdote que huela a oveja, una persona humilde y cercana, con espíritu de conversión pastoral y sin querencias al clericalismo, que ejerza su papel de hermano mayor y de centro de la comunión diocesana, que trabaje colegialmente con sus hermanos obispos. Sin saberlo, de esta manera estamos prolongando un género literario de naturaleza teológica y pastoral, de honda raigambre, el «espejo de pastores» (*speculum pastorum*), que sigue el patrón de los espejos de príncipes o de papas, como intentos de fijar en cada uno de esos niveles un modelo ideal de gobierno [5] .

Y bien, ¿qué hace bueno a un obispo? Quisiera responder a este interrogante con un par de ejemplos tomados de la historia. El primero corresponde a la comprensión del ministerio episcopal del teólogo santo Tomás de Aquino; el segundo, el *Speculum pastorum* de Bartolomé de Carranza, obispo y teólogo, nos sitúa en la etapa de Trento. Esta doble hoja de contraste nos ayudará a calibrar mejor la aportación del último Concilio al *aggiornamento* del ministerio episcopal.

b) *El modelo episcopal de Tomás de Aquino: «Timonel en medio de la tormenta»*

Aunque situada históricamente en la Iglesia medieval del siglo XIII, la reflexión de Sto. Tomás conserva su valor en la medida en que ofrece una visión del ministerio de los obispos que trasciende las circunstancias históricas de la época feudal y exhibe destellos del fulgor de sus orígenes apostólicos [6]. Tomás ha vivido tiempos de cambios profundos, marcados por el intento de emancipación burguesa frente a las estructuras jerárquicas feudales, dominadas por la nobleza y el clero. En el interior de la Iglesia bullían los movimientos inspirados por Joaquín de Fiore y por las nuevas tendencias de valdenses y albigenses, que, con su propuesta de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes, cuestionaban radicalmente la estructura institucional de una Iglesia poderosa. El joven Tomás se había enrolado en el movimiento de renovación de la Orden de Predicadores iniciado por Domingo de Guzmán. Su eclesiología tiene una clara estructura encarnatoria, que le permite escapar tanto a la unilateralidad espiritualista como a la institucional; su visión, fundada sobre la fe y sobre los sacramentos, culmina en una noción sacramental y eucarística de la Iglesia. Este es el marco en el que ha desarrollado el carácter espiritual y pastoral del ministerio episcopal.

Siguiendo a Pablo, el *Doctor communis* señala que la tarea principal del ministerio episcopal es el anuncio del Evangelio, el oficio de enseñar, que inscribe en la doctrina de la plenitud de la vida cristiana marcada por el amor, pues «quien permanece en el amor permanece en Dios» (1 Jn 4,16). Así, coloca a los obispos en el estado de perfección, en el sentido de que su tarea es procurar la santificación de sus hermanos. Esta visión pastoral del ministerio episcopal se funda en las palabras que el Señor dirigió a Pedro: «Apacienta mis ovejas» (Jn 21,27). El modelo es el del buen pastor que «da la vida por las ovejas» (Jn 10,11). Por consiguiente, el título de «obispo» no es ningún título honorífico, sino el nombre para una tarea (*nomen operis*). El obispo está llamado a ejercer una supervisión, no en el mero sentido de vigilancia, sino de cuidadosa preocupación. Su presidencia (*præesse*) es un servicio a los otros (*prodesse*).

Tomás ha querido reconducir aquella figura histórica del ministerio episcopal – encasillada penosamente en el cuadro de los estamentos jerárquicos del régimen feudal – a su forma apostólica original de estamento espiritual: por la ordenación el obispo es constituido en pastor de la Iglesia que le ha sido confiada, y su vida queda orientada totalmente en la línea del servicio y, siguiendo el ejemplo de los Apóstoles, deberá estar preparado para dar su vida hasta el martirio. Esta insistencia en «el carácter pastoral del

ministerio de presidencia del obispo, según la imagen del buen pastor que da la vida por su rebaño», constituye el núcleo del espejo de pastor que ofrece el Doctor angélico [7] . Además, esa visión pastoral y espiritual del ministerio episcopal conoce otro criterio de verificación en la atención a los más pobres y en un estilo de vida pobre.

Pedro Lombardo ha tenido un influjo decisivo en la configuración de la teología medieval del sacramento del orden, poniendo el criterio decisivo del orden en su relación con la eucaristía. De ahí se deriva su tesis central: por relación a la eucaristía, el obispo no «puede más» que un presbítero; este planteamiento ha condicionado decisivamente la comprensión del ministerio episcopal, al que no se le reconoce un carácter sacramental. La realidad del episcopado quedaba situada en el ámbito de las dignidades u oficios. Esta es la postura que Tomás ha sostenido en su *Comentario a las Sentencias*: hay tres órdenes sacros (sacerdote, diácono, subdiácono), en razón de su relación peculiar con la eucaristía. Sin embargo, Tomás ha seguido reflexionando acerca del oficio episcopal en sus obras más tardías.

Su estudio de los testimonios de la Escritura y de la Tradición le ha permitido ir un poco más allá a la hora de fundamentar la distinción entre los obispos y los presbíteros. Su escrito *De perfectione vitae spiritualis* plantea la cuestión de la sacramentalidad de la ordenación episcopal de una manera más diferenciada: aun cuando el obispo, por relación al *corpus Christi verum* (la eucaristía), no tenga más potestad que el simple presbítero, ostenta una potestad más alta con respecto al *corpus Christi mysticum* que es la Iglesia. A la luz de estas consideraciones, dirá que el episcopado constituye un «grado en el orden» [8] . Así, está formulando la supremacía del ministerio episcopal respecto de la eucaristía como *ordo*, es decir, conforme a lo prescrito por Ignacio de Antioquía: la celebración de la eucaristía debe tener lugar en comunión con el obispo.

Dejemos apuntada la cuestión que, como veremos, Trento dejó irresuelta y que llegó hasta el Vaticano II: ¿confiere la ordenación episcopal un carácter sacramental? Más allá de sus límites o ambigüedades, la doctrina tomista del ministerio episcopal rezuma este mensaje: los pastores de la Iglesia, en tiempos de crisis, han de saber gobernar esta barca en medio de la tormenta según el arte del buen timonel, es decir, ejercitando lo que Pablo denominaba el buen gobierno (*kybernéseis*) (cf. 1 Cor 12,28). Y en un horizonte escatológico, él es también el esposo de la Iglesia, que en la celebración litúrgica anticipa

la celebración celestial del banquete nupcial, a sabiendas de que el Señor, a quien obedecen el viento y el mar, sigue guiando su barca (Mc 4, 41).

c) *El «espejo de pastores» de Bartolomé de Carranza*

El *Speculum pastorum* de Fray Bartolomé de Carranza es una obra de pequeña extensión que describe de manera sobria y precisa la función de obispos y presbíteros a la luz de la Escritura, los Padres y los concilios. La había redactado este notable teólogo dominico durante su estancia en el Concilio de Trento, entre 1551 y 1552, antes de ser nombrado arzobispo de Toledo. Ciertamente es, por lo demás, que solo habían transcurrido seis meses desde su toma de posesión cuando fue apresado por la Inquisición [9]. El libro es, en medio de aquellos «tiempos recios», un exponente excepcional de la preocupación por la formación de un nuevo tipo ideal de obispo, pastor y apóstol, que caracteriza la reforma católica emprendida en Trento.

Carranza ya había escrito un opúsculo para mostrar la necesidad de la residencia personal de los obispos en sus diócesis para que cumplieren con sus oficios. Al comienzo del libro nombra las cuatro disposiciones previas requeridas para el acceso al ministerio episcopal: la fe, la caridad, la santidad y la ciencia. A continuación, precisa la puerta por la que se accede al episcopado: Cristo, cuyas palabras (cf. Jn 10, 1-3) permiten distinguir al legítimo pastor del ilegítimo, ladrón o mercenario, es decir, no promovido por la elección divina y canónica, sino por la fuerza o por la tasa simoníaca. La sección de más amplio desarrollo expone las nueve funciones de los obispos [10].

El teólogo dominico encarecía, en primer término, la obligación de trabajar sin descanso, orando por el pueblo. No podemos entretenernos glosando todas las funciones, pero sí hay que destacar el relieve dado a la predicación, como subrayó Trento: «el oficio propio y principal de los obispos es enseñar y predicar el Evangelio de Cristo» [11]. La tercera función episcopal es la de administrar los sacramentos, dos de los cuales, la confirmación y el orden, están reservados al obispo. Nuestro dominico escribe espléndidas páginas sobre los otros oficios, hasta completar un novenario: la caridad corporal y la distribución de los bienes de que pueda disponer; administrar justicia dictando sentencias en los litigios que puedan surgir entre los fieles; visitar asiduamente la diócesis; vigilar a la grey; nombrar ministros y distribuirlos por las parroquias de su

diócesis; consagrar y bendecir. Tras examinar la responsabilidad episcopal, abre una reflexión acerca de los otros ministros de la Iglesia: el sacerdocio o presbiterado, diáconos, párrocos y coadjutores. En este momento aborda la cuestión clásica relativa a la distinción entre obispos y presbíteros. Escribe al respecto:

«Como en los Apóstoles se dio la forma de los obispos, en los 72 discípulos se dio la de los presbíteros de segundo orden; y como los 72 fueron inferiores a los Apóstoles y sus coadjutores, así los simples sacerdotes son inferiores a los obispos por divina institución, no solo en potestad de jurisdicción sino también en orden. Pues muchas cosas pueden hacer los obispos a las que no alcanza la facultad de los sacerdotes, y esto es principalmente en la dispensación de los sacramentos» [12] .

Para el arzobispo toledano, «el episcopado es una dignidad de grado más excelente que todos en el orden sacerdotal y al cual van anejos los oficios más eminentes» [13] . En estas líneas queda plasmada la conciencia teológica de la época tridentina, que afirmaba la superioridad del episcopado sobre el presbiterado, sin dar con la clave de la más antigua tradición litúrgica y patristica: la sacramentalidad del episcopado como «plenitud» del sacramento del orden.

2. El ministerio de los obispos en el Concilio Vaticano II y después

El Vaticano II no pretendía esbozar una nueva teología del episcopado, sino esclarecer, a la luz de la tradición bíblica, patristica y litúrgica, algunas cuestiones abiertas, como la concerniente a la homología o distinción entre presbíteros y obispos, completando al mismo tiempo la obra del Vaticano I, unilateralmente centrada en las prerrogativas del ministerio papal.

a) El aggiornamento del modelo episcopal

En octubre de 1963, Monseñor Hurley, a la vista del debate conciliar sobre el episcopado, resumía la situación eclesiológica heredada en estos términos: en aras del *aggiornamento*, la imagen del obispo, desfigurada por las circunstancias históricas y por la corrosión teológica, estaba necesitando una redefinición. Frente al galicanismo y al josefinismo, Roma había reaccionado con una evidente afirmación de la autoridad papal. La erosión teológica era efecto de la distinción entre el poder sacramental y el poder de jurisdicción de un obispo. Esta estricta distinción introducía la idea de que la autoridad de

un obispo no procedía del sacramento del orden, sino de una delegación papal. La tesis al servicio del *aggiornamento* sonaba así: por la ordenación episcopal una persona pasa a ser miembro de un cuerpo llamado colegio episcopal y recibe así su poder directamente de Cristo, no del papa, aunque el papa, como cabeza del colegio, tiene el derecho de indicarle dónde y cómo puede ejercer esa autoridad. Además, reunidos como colegio y en su calidad de sucesores de los obispos, todos los obispos son corporativamente responsables de la evangelización [14] .

Esta doctrina teológica del ministerio episcopal no se podía desentender de su ejercicio práctico. Y hubo un grupo informal de padres conciliares, denominado «Obispos del Vaticano II», que se reunía regularmente para reflexionar acerca del ejercicio del ministerio episcopal en un mundo caracterizado por la diversidad cultural, económica y social, y por los problemas del subdesarrollo y de la secularización [15] . Sus esfuerzos, articulados en un espejo de obispo que pivota sobre la tríada maestro-pontífice-pastor, han acompañado la maduración de los dos textos de referencia para la renovación del ministerio episcopal: el capítulo III de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y el decreto *Christus Dominus*, sobre la tarea pastoral de los obispos.

La doctrina teológica sobre el episcopado se sustancia en estos principios: el ministerio episcopal como servicio (*diakonia, ministerium*; cf. LG III, 18.24); la consagración episcopal representa la plenitud del sacramento del orden (cf. LG III, 21); el colegio episcopal sucede al grupo de los Apóstoles en su misión (cf. LG III, 19-22); el ejercicio de la tarea del obispo se articula conforme a las tres funciones (*munera, ministeria*): maestro, sacerdote, pastor (cf. LG III, 25-27). Desarrollemos estas líneas directrices indicando su avance doctrinal por relación a la encuesta histórica precedente.

b) Bases teológicas del ministerio episcopal

A diferencia de la teología escolástica, que situaba el problema del ministerio y de la ordenación en el horizonte de la doctrina de los sacramentos, la doctrina conciliar adopta una perspectiva teológica mucho más amplia, donde la teología trinitaria y la eclesiología ofrecen el marco de comprensión en el que se establece la conexión del ministerio ordenado con el ministerio y la persona de Cristo, como fundamento de la comprensión

teológica (ontología) y la misión pastoral (función) del obispo en la Iglesia. Decisiva resulta esta afirmación: «en los obispos se hace presente en medio de los creyentes nuestro Señor Jesucristo, Sumo Sacerdote» (LG III, 21).

MINISTROS AL SERVICIO DE SUS HERMANOS Y TESTIGOS DE LA MISIÓN DE CRISTO

El capítulo III de la constitución sobre la Iglesia se deja dividir en dos secciones: la primera (18-23) contiene una reflexión sobre el episcopado en general (institución, sucesión apostólica, sacramentalidad, colegialidad, relación primado-episcopado), mientras que la segunda (24-29) se centra en la tarea del obispo en su Iglesia local o diócesis, desplegando la reflexión sobre su función de enseñar, santificar y gobernar, añadiendo una consideración sobre sus colaboradores (presbíteros y diáconos). Ahora bien, los párrafos que introducen una y otra sección, es decir, el número 18 y el número 24, convienen en la doble idea de servicio y misión: los obispos son ministros al servicio de sus hermanos y partícipes de la misión de Cristo. Esta clave de comprensión recapitula el sentido de la obra mesiánica de Jesús de Nazaret, que «no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45); por otro lado, Él envió a sus Apóstoles, «lo mismo que Él había sido enviado por el Padre» (cf. Jn 20,21). Con palabras del texto conciliar:

«Los obispos, como sucesores de los Apóstoles, recibieron del Señor la misión de enseñar a todos los pueblos y de predicar el Evangelio a todas las criaturas. Para realizar esta misión, Cristo el Señor prometió a los Apóstoles el Espíritu Santo y lo envió el día de Pentecostés para que con su poder fueran testigos ante las gentes. Esta función, que el Señor confió a los pastores de su pueblo, es un verdadero servicio que en la Escritura recibe significativamente el nombre de diaconía o ministerio (cf. Hch 1,17.25; 21,29; Rom 11,31; 1 Tim 3,12)» (LG III, 24).

A la luz del testimonio bíblico, el Vaticano II describe los ministerios en la Iglesia no como formas de *dominio*, sino en términos de *servicio*: «para dirigir al pueblo de Dios y hacerle progresar siempre, Cristo el Señor instituyó en la Iglesia diversos ministerios ordenados al bien común de todo el cuerpo; los ministros que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos» (LG III, 18). Este ministerio de los obispos, que es carisma de presidencia en el entramado de los carismas de la Iglesia, tiene el cometido especial de garantizar por la fuerza del Espíritu de Pentecostés la verdad de la fe y del genuino testimonio apostólico. En este sentido, dice el decreto sobre el apostolado seglar:

«a los Apóstoles y sus sucesores les confió Cristo la función de enseñar, santificar y gobernar en su propio nombre y autoridad» (AA 2).

PLENITUD DEL SACRAMENTO DEL ORDEN: EN REPRESENTACIÓN DE CRISTO

Esta afirmación nos sitúa ante una comprensión sacramental del ministerio episcopal como representación de Cristo (*in persona Christi*): la acción del Espíritu Santo en el rito de la consagración sanciona la dimensión carismática del episcopado y expresa su radicación última en el misterio trinitario. Además, el Concilio ha tomado postura en la cuestión discutida desde la época medieval acerca de si el episcopado era un sacramento, cuando dice que «por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden» (LG III, 21). Esta cláusula se corrobora con el lenguaje de la liturgia y de los padres, que hablaban en términos de «sumo sacerdocio» o de «cumbre del ministerio sagrado».

Al afirmar la sacramentalidad de la consagración episcopal, zanja una cuestión largamente debatida en la historia. El Vaticano II ha querido ir más allá de Trento, que se había movido en la indeterminación. Trento definió ciertamente la sacramentalidad del orden y estableció el rango primordial del episcopado en la escala jerárquica, esto es, la superioridad de los obispos sobre los presbíteros basada en la prerrogativa sobre los sacramentos de la confirmación y del orden (como estipulaba Carranza), pero sin afirmar explícitamente la sacramentalidad del episcopado ni que su superioridad respecto al presbiterado tuviera un origen sacramental [16]. Añadamos otro elemento doctrinal sobre el que hemos de volver enseguida: que el ministerio de los obispos es sacramental significa que «la consagración confiere, junto con la función de santificar, también las funciones de enseñar y gobernar». Los obispos hacen presente a Cristo, Maestro, Pastor y Sacerdote, y actúan en su nombre. No son meros vicarios de los Papas; son, en virtud del carácter sacramental de la consagración episcopal, vicarios y legados de Cristo (cf. LG III, 27), no de manera individual, sino colegial, como sucesores de los Apóstoles.

LA CONDICIÓN COLEGIAL DEL EPISCOPADO: LA SUCESIÓN APOSTÓLICA

El Concilio ha fundado el origen del ministerio episcopal en la voluntad de Jesucristo, que ha instituido el grupo de los Doce y los ha enviado en misión. El obispo individual no se entiende en una imaginaria cadena de sucesión que enlazaría con uno de los primeros

apóstoles. Su lógica es esta otra: el colegio episcopal como totalidad es el que sucede al círculo de los Apóstoles, que fue instituido por el Señor «a modo de colegio o de grupo estable», teniendo a Pedro como cabeza (cf. LG III, 19.22). La misión que Cristo había confiado a los Apóstoles es un encargo llamado a durar hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28, 20); en este sentido, el texto conciliar añade otro elemento doctrinal: «por institución divina, los obispos han sucedido a los Apóstoles como pastores de la Iglesia» (LG III, 20).

La sucesión ha quedado anudada al colegio. Y el Concilio recurre al ejemplo de la vida de la Iglesia antigua para poner de manifiesto el carácter y la naturaleza colegial del orden episcopal, es decir, los «lazos de unidad, de amor y de paz» que se daban entre los obispos de todo el mundo con el Obispo de Roma, que se expresaban asimismo en los concilios ecuménicos, o en la misma práctica de invitar a varios obispos a participar en la consagración de un nuevo obispo. Porque «son los obispos los que acogen en el cuerpo episcopal, por medio del sacramento del orden, a los nuevos elegidos» (LG III, 21). Por otro lado, la historia de la redacción del texto registra la vinculación que se ha ido estableciendo de modo progresivo entre la colegialidad y la sacramentalidad episcopal. Esta lógica culmina en esta afirmación: «uno queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (LG III, 22). Enseguida examinaremos esta última observación.

EL EJERCICIO DE LOS *TRIA MUNERA* EN VINCULACIÓN A UNA IGLESIA LOCAL

La *sacra potestas* del obispo es participación en el triple ministerio de Cristo, Maestro, Sacerdote y Pastor; por el sacramento del orden se convierte en heraldo del Evangelio y maestro que predica al pueblo con la autoridad de Cristo, en administrador de la gracia del supremo sacerdocio, que gobierna como vicario de Cristo una Iglesia local. Ahora bien, las funciones de enseñar, santificar y gobernar, «por su propia naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio episcopal» (LG III, 22).

Como hemos explicado en el capítulo anterior, el Vaticano II, en vez de utilizar la distinción clásica entre *potestas ordinis* y *potestas iurisdictionis*, trabaja con la tríada que diseñan las tres funciones primordiales (*tria munera*) que Cristo realizó al servicio de

la humanidad: ministerio profético, ministerio regio o pastoral y ministerio sacerdotal. Esta trilogía tiene una gran capacidad explicativa de la obra mesiánica de Cristo, puesto que asume su acción reveladora, redentora y santificadora al servicio de la humanidad. Si esta es la triple tarea que ha de prolongar la Iglesia en su conjunto, las tres figuras de maestro, pastor y sacerdote encarnan las formas fundamentales en las que el episcopado debe llevar a cabo su misión en la Iglesia local que le ha sido asignada. La radicación de estas tres funciones en la sacramentalidad de la consagración episcopal permite restablecer la unidad interna entre orden y jurisdicción, que se había roto durante la Edad Media. No obstante, el texto conciliar precisa una segunda condición para el ejercicio de la *potestas sacra*: la comunión con el colegio y con su cabeza.

En torno al obispo se reúne una porción del pueblo de Dios, Iglesia local o diocesana (cf. CD 11), por medio del anuncio del Evangelio y en la celebración de los sacramentos. Esta realidad de la *communio fidelium* encuentra su expresión más densa en la comunión del altar y de la mesa eucarística. La celebración de la única eucaristía establece la unidad más profunda entre las distintas Iglesias locales o particulares (*communio ecclesiarum*). Esta comunión, nacida de la participación en la única eucaristía, se expresa ya en la comunión de los obispos, que no han de ser considerados como individuos aislados, sino que forman dentro de la Iglesia un único *colegio*, un cuerpo, el orden de los obispos. La colegialidad episcopal es el aspecto ministerial externo y visible de esa comunión o unidad sacramental que reina entre las Iglesias locales. La renovación doctrinal de la teología del episcopado ha redundado en una profundización en la teología de la Iglesia local.

c) *El Sínodo de Obispos de 2001: «Los pastores de la grey»*

El Concilio no solo consiguió un nuevo modo pastoral de proponer la doctrina de la fe, sino que impulsó un desarrollo doctrinal en torno a cuestiones que estaban más o menos abiertas desde los tiempos de la Iglesia antigua y medieval, como hemos comprobado para el caso de la sacramentalidad del episcopado. La eclesiología conciliar ha seguido madurando y produciendo nuevos frutos [17]. En esta línea se sitúa la X Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en 2001 bajo el lema que inspira el título principal de este trabajo: «El Obispo, servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo». De ahí ha surgido la exhortación apostólica *Pastores gregis*,

firmada por san Juan Pablo II (16 de octubre de 2003), que cabe considerar como el espejo de pastores más reciente. Me limitaré a presentar la estructura de este texto, que está presidido por una eclesiología de comunión y de misión.

Su articulación interna es sencilla: el capítulo primero contempla el misterio y el ministerio del obispo a la luz de su fundamento trinitario, profundizando en su carácter colegial y misionero. El capítulo segundo se centra en la vida espiritual del obispo, siguiendo el ejemplo de los pastores santos. Los tres capítulos siguientes recorren la secuencia de las funciones episcopales: maestro de la fe y heraldo de la Palabra, ministro de la gracia del supremo sacerdocio, gobierno pastoral. En este último ámbito se plantea la cuestión primordial de la relación del obispo con su presbiterio en el cuadro general de la Iglesia particular, urgiendo un estilo pastoral de gobierno que favorezca la comunión diocesana. Animado por una espiritualidad de comunión, el obispo debe ser principio de unidad entre presbíteros, religiosos y laicos.

Los dos últimos capítulos pueden ser leídos a la luz de la doble dimensión de la Iglesia que estuvo presente en la reflexión conciliar: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. En la primera perspectiva se sitúa el capítulo sexto, que trata de la *comunión* de las Iglesias, es decir, de la tarea del obispo individual en la «preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,28). En esa interioridad se inscriben las relaciones del obispo diocesano con el Obispo de Roma, así como la problemática concerniente a las dos instituciones ratificadas en el decreto *Christus Dominus* como instrumentos de la comunión episcopal: el Sínodo de los obispos y las conferencias episcopales. Finalmente, el último capítulo mira al mundo y a la sociedad: el obispo ante los retos actuales: justicia y paz, diálogo interreligioso, emigraciones, etc. El compromiso del Obispo al comienzo del nuevo milenio es el de siempre: anunciar el Evangelio de Jesucristo, salvación para el mundo. Algunos años antes había escrito K. Wojtyla: «El obispo, que ha de ser servidor de la fe y portador de la semilla apostólica, debe tener mucha sensibilidad y una mente amplia ante los problemas del hombre contemporáneo» [18] .

3. Conclusión: «Para vosotros, soy obispo; con vosotros, soy cristiano»

Hay personalidades excepcionales del pasado y del presente que encarnan en sus cualidades personales las características más señeras de un buen ejercicio del ministerio pastoral. Si existen espejos de pastores, es porque la buena teoría no siempre se traduce en la praxis más ejemplar y evangélica. En los textos del Vaticano II se perfila un modelo teórico que está llamado a encarnarse –a veces en pugna con modelos fenecidos– en la realidad concreta y diversa de la Iglesia de hoy, en medio de las difíciles circunstancias de nuestro tiempo. Porque en perspectiva sincrónica, contemplando la amplia redondez de nuestro planeta, hay muchas situaciones episcopales bajo diversos conceptos: en razón del tamaño de una diócesis, pues hay macrodiócesis, que cuentan con varios obispos auxiliares, y microdiócesis, con un reducido número de fieles; en razón del número de sacerdotes y diáconos y otros colaboradores, suficiente o escaso; en razón de la tradición histórica, es decir, diócesis con un gran acervo cultural y patrimonio cristiano, y diócesis o Iglesias muy nuevas; en razón de la situación socio-política y religiosa, sea en países democráticos o totalitarios, sea en zonas del globo altamente industrializadas y prósperas o en zonas de subdesarrollo y extrema pobreza, sea en latitudes donde predominan otras religiones y donde el cristianismo es minoritario.

La tarea y la responsabilidad no son pequeñas. Así lo percibía el gran Obispo de Hipona, que lo ha expresado de forma insuperable: «Cuando me aterra lo que soy para vosotros, entonces me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros, en efecto, soy obispo; con vosotros, soy cristiano. Aquel es el nombre del cargo; este, el de la gracia. Aquel, el del peligro; este, el de la salvación» [19]. Concluyo citando unas palabras de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco que tienen el carácter de un abreviado *speculum pastorum*:

«El obispo siempre debe fomentar la comunión misionera en su Iglesia diocesana siguiendo el ideal de las primeras comunidades cristianas, donde los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 4, 32). Para ello, a veces estará delante para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo; otras veces estará simplemente en medio de todos, con su cercanía sencilla y misericordiosa; y en ocasiones deberá caminar detrás del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos. En su misión de fomentar una comunión dinámica, abierta y misionera, tendrá que alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral, con el deseo de escuchar a todos y no solo a algunos que le acaricien los oídos. Pero el objetivo de estos procesos participativos no será principalmente la organización eclesial, sino el sueño misionero de llegar a todos» (EG 31).

- [1] . AS I/4, 197-199. Reelaboro este trabajo: «Servidores del Evangelio. Teología y praxis del ministerio episcopal»: *Sal Terrae* 102 (2014) 815-831.
- [2] . Obras de S. GREGORIO MAGNO, *Regla pastoral*, BAC, Madrid 1958, 108.
- [3] . *Ibid.*, 115-116.
- [4] . *Ibid.*, 124.
- [5] . Cf. D. FARES, «La figura del vescovo in Papa Francisco»: *La Civiltà Cattolica* (2014) 433-449; ID., *El olor del pastor*, Sal Terrae, Santander 2016.
- [6] . Véase: W. KASPER, «Steuer mann mitten im Sturm – Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin», en ID., *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Herder, Freiburg 2009, 451-481.
- [7] . W. KASPER, «Steuer mann mitten im Sturm», *o.c.*, 461.
- [8] . *Ibid.*, 473.
- [9] . *Speculum pastorum. Hierarchia ecclesiastica in qua describuntur officii ministrorum ecclesiae militantis*, Edición crítica de J. I. Tellechea Idígoras, Publicaciones de la Universidad Pontifica de Salamanca, Salamanca 1992. ID., *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma 1963.
- [10] . *Speculum pastorum*, *o.c.*, 223.
- [11] . *Ibid.*, 226.
- [12] . *Ibid.*, 264.
- [13] . *Ibid.*, 265.
- [14] . S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo, Madrid 2012, 64.
- [15] . M. FAGGIOLI, «Quelques thèmes de réflexion sur le modèle d'évêque post-conciliaire»: *Revue des Sciences Religieuses* 76 (2002) 78-102. ID., *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna 2005.
- [16] . S. DEL CURA ELENA, «Episcopado», en *Diccionario del Sacerdocio*, BAC, Madrid 2005, 236-250; aquí: 239.
- [17] . Véase: C. THÉOBALD, «Les évêques, les Églises locales et l'Église entière. Évolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche», en H. LÉGRAND – C. THÉOBALD (eds.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*. Hommage à Mgr Guy Herbulot, Ed. Du Cerf, Paris 2001, 201-260.
- [18] . K. WOJTYLA, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, BAC, Madrid 2014, 224.
- [19] . S. AGUSTÍN, Serm. 340,1: PL 38, 1.483 (citado en LG 32).

CAPÍTULO 9:
**Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo:
«Id también vosotros a mi viña» (Mt 20,4)**

1. El desiderátum conciliar: la constitución de un laicado cristiano maduro

En el primer capítulo de este libro pusimos la presentación del Concilio Vaticano II en manos de dos cristianos laicos que estuvieron allí: el filósofo francés Jean Guitton y la líder española de Acción Católica Pilar Bellosillo. Con su testimonio pudimos recorrer la peripecia conciliar y su resultado doctrinal. Son «testigos de ayer, estímulos para el laicado de hoy» [\[1\]](#) .

Era y sigue siendo necesario vivir y potenciar la Iglesia que el Concilio había relanzado, en la línea del compromiso seglar en la Iglesia y en el mundo. En este sentido, no ha perdido un ápice de actualidad la exhortación conciliar a constituir un laicado cristiano maduro, tal como se lee en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «La Iglesia no está verdaderamente fundada, no vive plenamente ni es signo perfecto entre los hombres mientras, junto con la jerarquía, no exista y trabaje un laicado propiamente dicho. Porque el Evangelio no puede grabarse profundamente en los ánimos, en la vida y en el trabajo del pueblo sin la presencia activa de los seglares» (AG 21).

Esta es una importante tarea legada por el Concilio. La pregunta fundamental –¿en qué medida se ha conseguido ese objetivo de un laicado cristiano maduro?– será respondida de muy diversas maneras, según lugares y latitudes. En unas Iglesias locales se han dado muchos pasos, mientras que en otras se está muy a los comienzos. Ahora bien, en todos los rincones de la Iglesia universal se viene sintiendo la necesidad de dar al laicado su genuina responsabilidad en la misión evangelizadora de la Iglesia. Es bien elocuente el diagnóstico trazado por Francisco en su exhortación apostólica:

«Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados. Ha crecido la conciencia de la identidad y la misión del laico en la Iglesia. Se cuenta con un numeroso laicado, aunque no suficiente, con arraigado sentido de comunidad y una fidelidad en el compromiso de la caridad, la catequesis, la celebración de la fe. Pero la toma de conciencia de esta responsabilidad laical que nace del bautismo y de la confirmación no se manifiesta de la misma manera en todas partes. En algunos casos, porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes; en otros

casos, por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y actuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones. Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales, sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación de laicos y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituye un desafío pastoral importante» (EG 102).

El título que hemos dado al presente capítulo hace alusión a un texto de la Conferencia Episcopal Española de 1991, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*, que permite subsumir el desarrollo y la problemática de la teología del laicado en esa amplia banda temporal que va desde la clausura del Concilio hasta la celebración del Sínodo sobre los laicos que dio lugar a la exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) [2] .

De esta manera, vamos a repasar los datos básicos de la reflexión teológica sobre el laicado, centrada en torno a la pregunta acerca de su estatuto teológico: ¿qué es un laico? [3] . En un momento ulterior presentaremos el texto más reciente e incisivo del Papa Francisco sobre el desafío pastoral que plantea la constitución de un laicado cristiano maduro. Me refiero a la carta que dirigió al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, que lleva fecha de 19 de marzo de 2016 y que se puede leer a la luz de la teología del pueblo que cultiva el Papa argentino.

2. Mirada retrospectiva: la teología del laicado salida del aula conciliar

La enseñanza conciliar acerca del laicado ha de ser buscada en el capítulo IV de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, con su primera concreción en el decreto sobre el apostolado secolar, *Apostolicam actuositatem*; este cuerpo doctrinal se completa con algunos pasajes fundamentales del decreto *Ad gentes* que insisten en el compromiso misionero y evangelizador de los laicos (cf. AG 21.35.41), sin olvidar la segunda parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que recapitula las cuestiones fundamentales de la llamada teología de las realidades temporales (familia, cultura, economía, trabajo, política) [4] . No obstante, conviene recordar la principal innovación de la visión de Iglesia propiciada por el Concilio Vaticano II, que nos sitúa ante la primera condición para elaborar una teología del laicado según nos indicó Y. Congar: una eclesiología total [5] .

a) *Las coordenadas trinitarias: el laicado en el marco de una ecclesiología total*

El misterio de la Iglesia se esclarece a luz del misterio de la Trinidad. Uno de los primeros comentaristas, M. Philipon, escribió al respecto: todas las enseñanzas del Concilio sobre el misterio de la Iglesia están marcadas con el «sello de la Trinidad», de modo que «la naturaleza íntima de la Iglesia encuentra en el misterio trinitario sus orígenes eternos, su forma ejemplar y su finalidad» [6]. En consecuencia, el capítulo primero de *Lumen gentium* lleva como título «El misterio de la Iglesia». Este capítulo vino a reemplazar al capítulo inicial del esquema *De Ecclesia* rechazado en el aula conciliar, que obedecía al lema de «Naturaleza de la Iglesia militante», una cláusula que sugiere de inmediato el carácter jurídico e institucional característico de la ecclesiología contrarreformista y belarminiana que llegó hasta las vísperas del Vaticano II. El mismo cambio del título – escribe N. Silanes – era exponente del viraje que se había dado en la comprensión de la Iglesia: desde «una visión de signo prevalentemente societario y cristológico [...] hacia una visión trinitaria de la Iglesia, en clave de comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo» [7].

De ahí deriva la descripción de Iglesia anclada en la Trinidad, propuesta por san Cipriano y acogida en el texto conciliar bajo la inspiración de G. Philips: *pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo* (LG I, 4). A partir de esta concepción de fondo se puede calibrar una de las decisiones más importantes de los redactores de la constitución sobre la Iglesia: hablar del pueblo de Dios (capítulo segundo) antes de hablar específicamente de la jerarquía (capítulo tercero) y del laicado (capítulo cuarto).

La Iglesia es el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo, la familia de la Trinidad. El bautismo, administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, imprime en el alma del cristiano «el sello de la Trinidad», operando una transformación interna resultante del «renacer del agua y del Espíritu» (Jn 3,5), que le hace hijo de Dios, de modo que en la filiación divina queda configurado con Cristo sacerdote y profeta y participa del «sacerdocio regio» del pueblo de Dios. El cristiano es un «hijo de la Trinidad» [8].

Antes de centrarnos en la figura del laico por relación a la Trinidad, digamos una palabra sobre el capítulo tercero. Al hablar del ministerio presbiteral, el Concilio expresa

perfectamente la relación del sacerdocio ministerial o jerárquico con la Trinidad: «Los presbíteros, ejercitando el oficio de Cristo, pastor y cabeza, reúnen a la familia de Dios como una fraternidad, animada hacia la unidad, y por Cristo en el Espíritu la conducen hacia Dios Padre» (LG III, 28). En este sentido, los pastores del pueblo de Dios son «ministros de la Trinidad» [9] .

Siguiendo a Philipon, se pueden reflotar perspectivas trinitarias sobre el laicado que en el capítulo cuarto de *Lumen gentium* se encuentran simplemente insinuadas de una manera implícita. El fundamento dogmático del laicado estriba en los sacramentos del bautismo y de la confirmación, que son esencialmente trinitarios: «El apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, a cuyo apostolado todos están llamados por el mismo Señor, en razón del bautismo y de la confirmación» (LG IV, 33; cf. AA 3).

En consecuencia, como ya habíamos indicado, el laico-cristiano es incorporado a Cristo y a la Iglesia por el bautismo, para vivir en la familia de la Trinidad, para participar de la vida del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. «La confirmación –escribe Philipon– le comunica en plenitud el Espíritu del Padre y del Hijo» [10] . En el corazón del pueblo de Dios, el único y mismo Espíritu concede diversos carismas con vistas a la edificación del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,11; cf. LG IV, 32; AA 3). En suma: «Los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, tienen una vocación admirable y son instruidos para que en ellos se produzcan siempre los más abundantes frutos del Espíritu» (LG IV, 34).

Hemos de añadir otro dato fundamental de la cristología trinitaria de este capítulo (ya anunciada en el capítulo segundo): los cristianos laicos son asimilados a Cristo, configurados a la imagen del Hijo y asociados a la triple misión sacerdotal, profética y regia del Señor Jesús. Esta es la estructura ternaria que articula el recorrido del capítulo (LG IV, 34-35-36; cf. AA 2.10) [11] .

Así las cosas, se comienza afirmando que «Cristo Jesús, supremo y eterno sacerdote, porque desea continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, vivifica a estos con su Espíritu e ininterrumpidamente los impulsa a toda obra buena y perfecta» (LG IV, 34). Por tanto, los laicos, consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, participan del oficio sacerdotal del Sumo y Eterno Sacerdote. En segundo

lugar, «Cristo, el gran profeta, que por el testimonio de su vida y por la virtud de su palabra proclamó el reino del Padre, cumple su función profética no solo a través de la jerarquía, sino también por medio de los laicos» (LG IV, 35), a quienes «constituye en testigos y les instruye con el sentido de la fe y la gracia de la palabra», para que participen en la misión evangelizadora de la Iglesia. Finalmente, Cristo rey, «a quien Dios Padre ha sometido toda creatura» (LG IV, 36), se sirve de ellos para dilatar el reino de Dios, que es «un reino de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz». Se trata de la «consagración del mundo» a Dios a través de todos los acontecimientos de la vida.

Desde estos presupuestos teológicos habría que releer la descripción del laico que se encuentra en el artículo 31 y que conoce estos dos momentos:

«Por el nombre de laicos se entiende aquí a todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros que han recibido un orden sagrado y los que están en estado religioso reconocido por la Iglesia, es decir, los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y regia de Cristo, ejercen, en la parte que les toca, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo».

«El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden ocuparse de asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio; en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos pertenece por vocación propia buscar el reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales».

b) Valoración y límites: la recepción de la primera teología del laicado

De estos fragmentos surge una descripción que no deja de plantear problemas. En primer lugar, a esta definición de laico se le ha reprochado su aspecto negativo, residual: un laico es aquel que no es ni clérigo ni religioso. Sin embargo, la definición entraña un contenido positivo. Los padres conciliares, reconociendo las dificultades de aquella primera reflexión teológica sobre el laicado, intentaron una primera aproximación. Pareció claro que el «laico» debía definirse «eclesiológicamente», es decir, desde la consideración del misterio de la Iglesia. Por otro lado, planteaba problemas la inserción del carácter «secular» en la definición de laico, como se lee en el segundo pasaje. Así las cosas – explicaba Schillebeeckx –, esta descripción «tipológica» ofrece la oportunidad para profundizar en una definición teológica [12] .

Por lo pronto, han quedado establecidas estas notas fundamentales para una futura teología del laicado: por una parte, el carácter *cristiano* fundamental de la figura del laico

por su incorporación bautismal a Cristo y la implicación en *la misión* de todo el pueblo de Dios, desde su participación *a su manera* en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo. Por otra parte, el Concilio ha subrayado como propia y peculiar de los laicos el carácter secular (*indolis saecularis*), esto es, ocuparse en los asuntos de este mundo cristianamente.

La doble afirmación de la *eclesialidad* y de la *secularidad* reaparece en las reflexiones del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: «Los fieles seglares pertenecen plena y simultáneamente al pueblo de Dios y a la sociedad civil», ya que pertenecen a la cultura y a la nación en que han nacido y pertenecen también a Cristo, pues han sido regenerados en la Iglesia por la fe y por el bautismo (cf. AG 21). No es de extrañar que el debate ulterior se haya movido entre estas dos tendencias: a) la que se centra en el descubrimiento y valoración de una «laicidad» propia de toda la Iglesia (*christifideles*) y que tiende, por lo tanto, a disminuir el valor del término «laico» introducido por el Concilio; b) la que intenta conservarlo y apunta a la defensa de algo «específico» en sentido pleno, que habría sido afirmado por el Concilio.

A partir de estos datos se entienden las cuestiones fundamentales que han acaparado la discusión teológica posconciliar: cuál sería el significado de esa «índole secular» del laicado, que parece establecer decisivamente el *proprium* del laicado por relación a pastores y consagrados. Por otro lado, y en relación con esta cuestión, se ha podido constatar la reabsorción o disolución de una teología específica del laicado en una anchurosa teología del pueblo de Dios. Dado que los laicos participan del oficio sacerdotal, profético y regio de Cristo de todo el pueblo de Dios, resulta que «no se necesitaría tanto una teología de los laicos cuanto una teología de los fieles cristianos» [13] .

Enseguida vamos a seguir la pista a la evolución de esta problemática. Pero antes quisiera hacer un par de observaciones para cerrar este apartado en la línea insinuada por Schillebeeckx, esto es, profundizar teológicamente en la descripción tipológica del Concilio. En primer lugar, habría que comenzar asumiendo la retractación de Congar en su teología del laicado, que reconocía que su planteamiento en *Jalones para una teología del laicado* era muy deudor aún de un esquema eclesiológico donde primaba la distinción entre laicos y clérigos. La pareja decisiva debía ser «ministerios o servicios y comunidad» [14] . Dicho de otra manera: la concepción eclesial básica ha de ser la

estructura de la comunión orgánica de la diversidad de carismas, vocaciones, servicios y ministerios, y no la estructura de corte jerarcológico.

A cincuenta años del Vaticano II, podemos afirmar con S. Pié- Ninot que, de la mano de su consagración en *Lumen gentium*, la teología del laicado ha dejado de ser «una teología sectorial y se sitúa en la perspectiva global de la comunión y misión de toda la Iglesia» [15]. Ahora bien, diríase que el gran objetivo perseguido por los planteamientos pioneros acerca de una eclesiología integral ha tenido efectos colaterales, como su marginalización y superación a expensas de una visión genérica del pueblo de Dios y de la eclesiología de comunión, que harían de la noción de laico «un concepto prescindible» que habría que superar en aras de un concepto más integrador, como el de «miembro de la Iglesia» [16].

A mi juicio, sería importante no perder de vista el presupuesto trinitario, cristológico y pneumatológico que sirve de obertura al capítulo primero de la constitución sobre la Iglesia y ofrece la clave de interpretación del segundo, la realidad histórica del pueblo de Dios, dejando abierta la puerta al tratamiento diversificado de la jerarquía, del laicado y de la vida religiosa. La raíz última de la eclesiología total no es la noción de «pueblo de Dios», sino el misterio trinitario que se espeja en la catolicidad de la Iglesia-pueblo de Dios y que acoge e incluye en su seno varias formas de la vocación cristiana: pastores, laicos y religiosos (cf. LG II, 13). En la unidad del pueblo de Dios, a imagen del Dios uno y trino, se constata la igualdad fundamental de todos los bautizados y, al mismo tiempo, una diversidad de formas o condiciones de la vocación cristiana que se manifiesta en el entramado de los carismas, servicios y ministerios que interaccionan en el marco de la comunión que diseña la Iglesia local [17].

Si, por un lado, ha de quedar salvaguardada en su especificidad carismática la pertenencia activa de todos los miembros del pueblo de Dios, por otro, la relación con el mundo secular se inscribe en el marco de la relación Iglesia-mundo esclarecida en la constitución pastoral: la Iglesia, que «procede del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Jesucristo y congregada en el Espíritu», avanza con toda la humanidad y «viene a ser como el fermento y como el alma de la sociedad humana, que en Cristo se ha de renovar y transformar en la familia de Dios» (cf. GS 40-45). Con su apostolado, el laico busca dilatar el reino de Dios desde la situación concreta que ocupa en la sociedad civil. He ahí el sentido positivo y teológico de su misión, que es un elemento decisivo en

la descripción conciliar del laico: «El apostolado de los laicos, que surge de la misma vocación cristiana, no puede faltar nunca en la Iglesia» (AA 1). La vocación cristiana es vocación al apostolado. El apostolado de los laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia (LG 33) [18] .

3. Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo: la exhortación apostólica *Christifideles laici* y su irradiación

El Sínodo de los Obispos celebrado en 1987 marca un nuevo hito en el devenir de la Iglesia posconciliar. Su tema fue la *vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los veinte años de la clausura del Concilio*. Desde la imagen de la vid y los sarmientos (Jn 15,5), la exhortación apostólica *Christifideles laici*, firmada por san Juan Pablo II, presenta el *misterio* de la Iglesia desde la analogía de la viña evangélica: «Es *misterio* porque el amor y la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son el don absolutamente gratuito que se ofrece a cuantos han renacido del agua y del Espíritu, llamados a revivir la misma comunión de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (*misión*)» (ChL 8). En el marco trinitario y cristológico, la imagen de los sarmientos de la vid daba curso a la consideración de la inserción del laicado en la Iglesia misterio de comunión y a la corresponsabilidad de los fieles laicos en la misión. De ahí la fórmula de síntesis: *comunidad misionera* (ChL 32).

a) Los fieles laicos y la dimensión secular de toda la Iglesia

De diversas maneras se hizo allí presente la problemática que hemos enunciado más arriba: ¿cómo interpretar la «índole secular» como la nota propia constitutiva y constituyente del laicado? Antes de recordar su respuesta, echemos una ojeada panorámica a la situación de la teología del laicado [19] .

En referencia a la «secularidad» del laico, se podían y se pueden constatar tres posturas fundamentales: a) la interpretación *teológica*, que se basa en la tripartición de los fieles, es decir, clérigos, laicos, religiosos (representantes de esta línea son E. Corecco y, en otra perspectiva, teólogos de la Universidad de Navarra, como P. Rodríguez y J. L. Illanes); b) la interpretación *sociológica*, que se basa en la bipartición de los fieles

cristianos, es decir, clérigos y laicos (defendida por los canonistas de Múnich, como K. Mörsdorf y W. Aymans, y por teólogos italianos, como S. Dianich y B. Forte, y alemanes, como M. Kehl, J. Werbick y L. Karrer); c) una postura intermedia en clave de *misión*, en la línea marcada por Y. Congar y W. Kasper o por los canonistas J. Beyer y G. Ghirlanda. A esta línea mediadora, releída en clave de *ministerialidad*, se apunta S. Pié-Ninot [20] , que se muestra partidario de sacar a la reflexión eclesiológico-pastoral de ese *impasse* a que conduce la interpretación *sociológica* de la índole secular: la categoría «laicado» ha de ser superada en eclesiología, pues lo importante es recuperar la figura del laico como cristiano.

El Sínodo no podía dejar de plantearse la cuestión que quiso responder el Vaticano II: ¿quiénes son los fieles laicos? En sus compases iniciales, la exhortación apostólica retoma y profundiza con una *descripción positiva* la doctrina del Vaticano II y su intención fundamental, con su afirmación de «la plena pertenencia de los fieles laicos a la Iglesia y a su misterio, y el carácter peculiar de su vocación», cifrada –según las afirmaciones de LG IV, 31– en «buscar el reino de Dios tratando las realidades temporales y ordenándolas según Dios» (ChL 9).

En sus reflexiones, la exhortación apostólica recurre a una observación del beato Pablo VI, que afirmó en 1972, dirigiéndose a los miembros de los Institutos seculares, que «toda la Iglesia tiene una auténtica dimensión secular, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde sus raíces en el misterio del Verbo encarnado y se realiza en formas diversas en todos sus miembros» (cf. ChL 15). Desde la común dignidad e igualdad de todos los bautizados en Cristo, el laico asume *una modalidad que lo distingue, sin separarlo*, del presbítero, del religioso y de la religiosa. Todos los miembros de la Iglesia son partícipes de esa dimensión secular, pero lo son de *diversas formas*. El Concilio designó esa modalidad «propia y peculiar» de los laicos con la expresión *índole secular*, de modo que el mundo se convierte en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos, pues «viven en el mundo, esto es, implicados en todas y cada una de las ocupaciones y trabajos del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, de la que su existencia se encuentra como entretejida» (LG IV, 31; citado en ChL 15). En esta perspectiva, los Padres sinodales habían afirmado:

«La índole secular del laico no debe ser definida solamente en sentido sociológico, sino sobre todo en sentido teológico. El carácter secular debe ser entendido a la luz del acto creador y redentor de Dios, que ha

confiado el mundo a los hombres y a las mujeres para que participen en la obra de la creación, la liberen del influjo del pecado y se santifiquen en el matrimonio o en el celibato, en la familia, en la profesión y en las diversas actividades sociales».

En una palabra: la exhortación apostólica de 1988 repetía y retomaba los contenidos de la teología del laicado del Vaticano II, articulada con la ayuda de tres nociones eclesiológicas fundamentales: misterio – comunión – misión. De nuevo, profundizando en la descripción positiva que ofrece la exhortación apostólica, son necesarias algunas observaciones que afectan a la cuestión de la secularidad como condición y dimensión de toda la Iglesia y de su misión.

Al concepto canónico *christifideles*, que se aplica a todo el pueblo de Dios, añadimos esta precisión: los laicos son los *christifideles* que viven en el mundo y en las circunstancias corrientes de la vida (matrimonio, familia, trabajo, cultura, política). Esto vale para la mayoría de los casos, si bien es igualmente aplicable a los diáconos permanentes, y habría que hacer excepciones cuando se piensa en aquellos presbíteros o religiosos que actúan en el dominio de la cultura y de la enseñanza o la ciencia. No en vano, ya el Concilio había puesto sordina a la exclusividad de la dimensión secular del laicado: «Las profesiones y las actividades seculares competen propiamente, aunque no exclusivamente, a los laicos» (GS 43). Por otro lado, es claro que también los pastores y los religiosos y religiosas tienen contraídas responsabilidades en las cuestiones políticas, culturales y sociales. Sin embargo, desde la legítima autonomía de las realidades temporales (GS 76), los laicos adquieren unas especiales competencias. Pablo VI, en *Evangelii nuntiandi*, habló de la vocación específica de los laicos en el corazón del mundo y de su tarea principal, que describía como un «poner en práctica todas las potencialidades cristianas y evangélicas escondidas, pero a su vez ya presentes y activas en las cosas del mundo»; y añadía:

«El campo propio de su actividad evangelizadora es el vasto y complejo mundo de la política, de lo social, de la economía, y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas, así como otras realidades abiertas a la evangelización, como el amor, la familia, la educación de los niños y de los jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento» (EN 70).

En el marco de una eclesiología total, si la índole secular puede especificar la vocación e identidad del cristiano laico en la modalidad que le es propia, hay que sacar esta otra consecuencia: cada una de las otras formas de la vocación cristiana deberá

repensar su modalidad precisando la modulación específica de su relación con la secularidad. Nadie puede vivir su seguimiento de Cristo dando la espalda a la realidad de nuestro mundo. La secularidad, como decía el Papa Montini, es condición de la Iglesia toda. La Iglesia es para el mundo. Es una dimensión que se plasma de manera eminente en la misión de evangelizar el mundo. La Iglesia, visible y espiritual a un tiempo (cf. LG I, 8), es «esa pequeña grey, germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano», «constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por Él como instrumento de la redención universal y es enviado como luz del mundo y sal de la tierra (Mt 5,13-16)» (LG II, 9). Laicos, pastores, religiosos: todos somos conciudadanos de la ciudad terrestre y de la ciudad celeste (cf. GS 43). Por tanto, no basta con revisar la conexión específica entre laicos y secularidad; hay que reflexionar también sobre la conexión entre vida religiosa y secularidad y sobre la modalidad propia de la conexión pastores-secularidad.

Entre las llamadas más significativas del Sínodo se encuentra esta proclama: «ha llegado la hora de la nueva evangelización» (cf. ChL 34). Por otro lado, hubo varios temas que se hicieron presentes en el desarrollo de los debates sinodales: la participación de los laicos en los ministerios eclesiales, la realidad de los nuevos movimientos eclesiales, el lugar de la mujer en la Iglesia [21]. En medio del empuje creciente de los nuevos movimientos eclesiales (neocatecumenales, focolares, Comunión y liberación, Renovación carismática, Comunidad de S. Egidio, obra de Schönstatt, etc.), la exhortación menciona explícitamente a la Acción Católica (ChL 31), esa forma de laicado organizado para el apostolado, creada por Pío XI en 1922, que había servido de modelo a la reflexión preconiliar para una teología del laicado y que conserva su vigencia como «forma habitual de asociación de laicos en la diócesis» [22].

b) Recapitulación: en el horizonte de la misión y de la nueva evangelización

Como ya hemos indicado, el Sínodo de 1987 contenía una invitación a la misión situada en el marco de la nueva evangelización. Ahora bien, su germen ha de buscarse en el decreto sobre el apostolado seglar, cuyos capítulos tercero y cuarto abordan, respectivamente, los diversos campos de apostolado y las diferentes formas del mismo, para «edificar la Iglesia y santificar el mundo» (AA 16). O, dicho de otra forma, «en la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2). El apostolado de los

laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia (LG 33). Ahora bien, ¿qué incluye esta misión salvífica? Vamos a dar una respuesta de tono recapitulador, espigando los datos fundamentales sobre la misión de los laicos que ofrecen algunas de las exhortaciones apostólicas postsinodales de los diversos continentes [23] y que plantean algunas cuestiones más actuales, como son los ministerios laicales, los nuevos movimientos laicales o la situación de la mujer.

El documento *Ecclesia in America* (= EAm, de 1999) establece la conexión entre los laicos y la renovación de la Iglesia en el horizonte de la marcha hacia el ideal de la comunión. El punto de partida se sitúa en una visión eclesiológica integral: «La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la unidad de la Iglesia, como pueblo de Dios congregado en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, subraya que son comunes a la dignidad de todos los bautizados la imitación y el seguimiento de Cristo, la comunión mutua y el mandato misionero» (EAm 44).

La renovación de la Iglesia no será posible sin la presencia activa de los laicos, que han de ser conscientes de su dignidad de bautizados. Por su parte, los pastores han de estimar su testimonio y acción evangelizadora. Dos son los ámbitos en que se realiza la vocación de los fieles laicos: «El primero, y más propio de su condición laical, es el de las realidades temporales, que están llamados a ordenar según Dios». El segundo corresponde al ámbito intraeclesial.

«La secularidad –sigue diciendo– es la nota característica y propia del laico y de su espiritualidad, que le lleva a actuar en la vida familiar, social, laboral, cultural y política, a cuya evangelización es llamado. [...] Los laicos están llamados a encarnar valores profundamente evangélicos, como la misericordia, el perdón, la honradez, la transparencia de corazón y la paciencia en las condiciones difíciles». Y añade, además, que América necesita laicos cristianos que puedan asumir responsabilidades directivas en la sociedad y en el ejercicio de la política, orientado hacia el bien común.

Pasando al segundo ámbito, el del apostolado «intraeclesial», el texto constata que «muchos laicos en América sienten el legítimo deseo de aportar sus talentos y carismas a la construcción de la comunidad eclesial como delegados de la Palabra, catequistas, visitantes de enfermos o encarcelados, animadores de grupos, etc.». Los padres sinodales han expresado su deseo de que algunas de esas tareas sean reconocidas como

«ministerios laicales, fundados en los sacramentos del bautismo y la confirmación, dejando a salvo el carácter específico de los ministerios propios del sacramento del orden» (EAm 44). En relación con este asunto, tal y como se indica en *Christifideles laici* 23, el Papa había dispuesto la creación de una comisión de estudio relativo a los ministerios laicales. Por otra parte, esta exhortación apostólica alude a la controvertida Instrucción interdicasterial *Ecclesia de mysterio* (1997), acerca de «Algunas cuestiones sobre la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los presbíteros»: un documento de tono muy restrictivo y preocupado por evitar la confusión con los ministerios ordenados, con el objetivo de distinguir claramente el sacerdocio común de los fieles y sus competencias de las del sacerdocio ministerial [24] .

El documento *Ecclesia in Oceania* (= EO, de 2001) pone el énfasis en la vocación de los laicos, esto es, vivir la vida de Jesucristo y su llamada a la santidad: «Toda vocación personal es una llamada a compartir la misión de la Iglesia, y, ante la necesidad de la nueva evangelización, importa mucho recordar ahora a los laicos su especial llamada» (EO 43). Por un lado, los laicos contribuyen de diversas maneras en las parroquias, como catequistas, educadores, animadores de actividades juveniles, guías de grupos y de comunidades. Por otro, los laicos, en sus diversas profesiones son testigos vivos del Evangelio; «su vocación fundamental» consiste en «animar el orden temporal en todos sus múltiples aspectos». La Iglesia apoya cordialmente a los laicos «que luchan por instaurar la justa escala de valores en el orden temporal»; de esta forma, «la Iglesia se transforma en levadura que fermenta toda la “masa” (Mt 13,33) del orden temporal». Este texto también se hace eco de ese «signo de los tiempos» que es la consolidación de nuevos movimientos eclesiales; los padres sinodales pidieron que operen dentro de las estructuras de las Iglesias particulares y colaboren en la construcción de la *communio* de la diócesis en la que se encuentran (EO 47).

El documento *Ecclesia in Europa* (= EE, de 2003) tiene a la vista el anuncio del Evangelio de la esperanza y una Iglesia enviada, toda ella, en misión (nn. 41-43). En este marco, «la aportación de los *fieles laicos* a la vida eclesial es irrenunciable: es, efectivamente, insustituible el papel que tienen en el anuncio y en el servicio al Evangelio de la esperanza, ya que “por medio de ellos la Iglesia de Cristo se hace presente en los más variados sectores del mundo, como signo y fuente de esperanza y amor”» (EE 41). Esta exhortación apostólica reconoce la labor silenciosa de laicos y laicas que prestan sus

servicios cotidianos y su audaz testimonio de caridad y de perdón, «valores que evangelizan los grandes horizontes de la política, la realidad social, la economía, la cultura, la ecología, la vida internacional, la familia, la educación, las profesiones, el trabajo y el sufrimiento».

El documento se detiene en una reflexión sobre el papel de la mujer (EE 42-43). En realidad, los tres documentos que venimos reseñando exhiben, como común denominador, su preocupación por la dignidad de la mujer en la Iglesia (cf. EAm 45; EO 46) y añaden una reflexión sobre los desafíos para la familia cristiana (cf. EAm 46), al hilo de esta convicción: «Una revelación y actuación específica de la comunión eclesial está constituida por la familia cristiana, que también por esto puede y debe decirse “Iglesia doméstica”» (EO 45).

Recapitulando la reflexión conciliar y posconciliar sobre el laicado, se pueden enunciar estos principios de síntesis: la misión del laicado es signo de la presencia de la Iglesia en el mundo, de modo que el desarrollo de su vocación cristiana contribuye decisivamente a la renovación de la Iglesia; los laicos prestan un servicio en orden a evangelizar las estructuras del mundo y desarrollan también un verdadero servicio eclesial cuando desempeñan los ministerios laicales [25] .

4. Reflexiones pastorales sobre el laicado a la luz de la «teología del pueblo» del Papa Francisco

Nos vamos a centrar ahora, tal como habíamos indicado al principio, en la carta de Francisco al cardenal Ouellet fechada el 19 de marzo de 2016. Me parece que se puede hacer una lectura y glosa de este documento a partir de algunas claves hermenéuticas típicas del pensamiento pastoral del Papa. En primer lugar, hay que señalar que este texto está presidido por su visión de Iglesia preferida, que gira en torno a esta cláusula: *el santo pueblo fiel de Dios*. En esta fórmula breve quedan recogidas las afirmaciones conciliares sobre la Iglesia, que giran en torno a la idea de *pueblo mesiánico* (cf. LG II, 9-12) y se pueden rastrear en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: «ser Iglesia es ser pueblo de Dios» (EG 114). Ahora bien, estos postulados están impregnados de esa

teología del pueblo de Dios cultivada en Argentina por Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone [26] , entre otros.

Esta eclesiología «popular» recuerda que todo el pueblo es misionero y ha recibido el encargo de anunciar el evangelio (EG 112-114). La evangelización, se dice en EG 111, es tarea de la Iglesia. Este sujeto de evangelización es, ante todo, un «pueblo peregrino» que tiene en Dios su origen («un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad») y también su meta («un pueblo que peregrina hacia Dios»). Entre su origen y su destino trinitario se encuentra el camino histórico de la Iglesia por los caminos del mundo. En la noción de «pueblo» se pone de manifiesto la común dignidad bautismal de todos los cristianos. Entre ellos no hay más diferencias que las que afectan al servicio: la minoría de los ministros ordenados se encuentra al servicio de la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos (EG 102). Francisco invita a cada bautizado a vivir esa misión como verdadero protagonista; a experimentar esa llamada a evangelizar como dirigida personalmente a él (EG 120-127). Todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio. «Todos somos discípulos misioneros»: «El pueblo de Dios es santo por la unción que le hace *infalible “in credendo”*» (EG 119). ¿Qué teología del laicado está a la altura de esta visión del pueblo de Dios?

Procedamos a leer la carta al cardenal Ouellet según las pautas que nos ha indicado Francisco. Con ocasión de la VIII Jornada de Pastoral Social, celebrada en Buenos Aires el 25 de junio de 2005, el entonces cardenal Bergoglio utilizó cuatro coordenadas que son una referencia segura para analizar las situaciones: *el todo es superior a la parte, el tiempo es superior al espacio, la realidad es superior a la idea y la unidad es superior al conflicto*. Resulta interesante comprobar que estas cuatro coordenadas han sido incorporadas por Francisco a su exhortación apostólica [27] , cuando habla de qué es lo que hace falta para que sea posible «avanzar en la construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad» (EG 221). Dentro de las «tensiones propias de toda realidad social», es necesario tener presentes estos principios para lograr que los individuos se transformen en pueblo. En consecuencia, voy a referir las reflexiones de la mencionada carta sobre el laicado utilizando esas cuatro coordenadas, convencido de que se encuentran implícitas y que en algún pasaje se hacen explícitas.

– *Mirar al santo pueblo fiel de Dios y percibir que el todo es superior a la parte.* De la preocupación por servir mejor al santo pueblo fiel de Dios arrancan las reflexiones

de Francisco sobre la actividad pública de los laicos (en el contexto latinoamericano). Un pastor no se concibe sin un rebaño al que está llamado a mirar, proteger, acompañar, sostener y, en una palabra, servir. Esa mirada invita a sentirse parte integrante del mismo. Mirar al pueblo de Dios es «recordar que todos ingresamos en la Iglesia como laicos». El primer sacramento, el que sella para siempre nuestra identidad, es el bautismo, nuestra primera y fundamental consagración: por él y con la unción del Espíritu Santo somos consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo (LG II, 10). Nos han bautizado laicos: la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los obispos, de los consagrados, sino que todos formamos el santo pueblo fiel de Dios, cuya «identidad es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG II, 9). Hay que estar atentos a esta unción.

– *La superación del clericalismo: la unidad es superior al conflicto.* El fruto de una mala puesta en práctica de la eclesiología planteada por el Vaticano II ha sido la actitud del clericalismo. Lo más perverso de esta actitud consiste no solo en anular la personalidad de los cristianos, sino en disminuir y desvalorizar la gracia bautismal. El clericalismo conduce a una funcionalización del laicado: «el clericalismo olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenecen a todo el pueblo de Dios (cf. LG II 9-14), y no solo a unos pocos elegidos e iluminados». El Espíritu no es propiedad de la jerarquía eclesial. La religiosidad popular (EN 48; cf. EG 122-126) sería un ejemplo de los espacios que han escapado al influjo del clericalismo, que busca controlar y frenar la unción de Dios sobre los suyos [\[28\]](#) .

– *La realidad es más importante que la idea: los laicos en la vida pública.* ¿Qué significa, desde la mirada de los pastores, el que los laicos estén trabajando en la vida pública? En nuestras ciudades deshumanizadas, en medio de contradicciones e injusticias para con los más pobres, muchos laicos buscan al Señor y quieren testimoniarlo. No es el pastor quien dice al laico lo que tiene que hacer o decir. El pastor comprometido con su pueblo debe sostener su fe y su esperanza, preguntándose cómo está estimulando y promoviendo la caridad y la fraternidad, el deseo del bien, de la verdad y de la justicia. La alegría del pastor está en ayudar y estimular.

– *Acompañar al laico implicado en la vida pública: el tiempo es superior al espacio.* A menudo hemos sucumbido a la tentación de pensar que el laico comprometido es aquel que trabaja en las obras de la Iglesia, es decir, en las cosas de la

parroquia o de la diócesis, desentendiéndonos del bautizado que se compromete como cristiano en la vida pública, en su quehacer cotidiano. Surge así una mentalidad de élite clerical, según la cual son laicos comprometidos aquellos que trabajan en «las cosas de los curas». Así se descuida al creyente que quema su esperanza en la lucha cotidiana por vivir la fe. El clericalismo está muy preocupado por dominar espacios, más que por generar procesos. «Darle prioridad al espacio –dice Francisco en EG 223– lleva a tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación [...] Darle prioridad al tiempo es ocuparse de iniciar procesos, más que de poseer espacios». Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamismos nuevos en la sociedad, dinamismos que construyen pueblo y nos hacen avanzar hacia la auténtica plenitud humana.

El laicado, por su propia identidad, por estar inmerso en el corazón de la vida social, pública y política, por estar en medio de nuevas formas culturales, demanda nuevas formas de organización y de celebración de la fe. Surge de aquí una tarea para los pastores: la tarea de la inculturación, es decir, «aprender a descubrir cómo una determinada porción del pueblo de hoy, en el aquí y ahora de la historia, vive, celebra y anuncia su fe. Con la idiosincrasia particular y de acuerdo a los problemas que tiene que enfrentar, así como todos los motivos que tiene para celebrar». Los laicos son parte del santo pueblo fiel de Dios y los protagonistas de la Iglesia y del mundo. Los pastores están para servirles, no para servirse de ellos.

5. Conclusión: la tarea de construir una teología del laicado

Estas palabras constituyen una seria advertencia frente a una mala aplicación de la eclesiología conciliar que se refleja en la lacra del clericalismo, esa enfermedad espiritual que niega de forma radical que el santo pueblo fiel de Dios esté ungido por el Espíritu Santo. Al cabo de cincuenta años de la clausura del Vaticano II, sigue siendo una tarea pendiente la elaboración de una teología del laicado que sea capaz de alumbrar la constitución de un laicado cristiano adulto y que haga verdad ese *slogan* que ha estado de moda: la hora del laicado.

Hay una formulación que se lee en el Documento de Puebla (1979) y que condensa el esfuerzo de la teología y de la praxis para seguir pensando los datos angulares que nos

ofrecen los documentos conciliares y la reflexión teológica posconciliar sobre el laicado: «hombres de la Iglesia en el corazón del mundo, hombres del mundo en el corazón de la Iglesia». El Documento final de Aparecida ha retomado esta descripción en el capítulo dedicado a *los fieles laicos y laicas, discípulos y misioneros de Jesús luz del mundo* (n. 209). Por su parte, el Papa Francisco la ha hecho suya al afirmar que, en virtud del bautismo recibido, cada miembro del pueblo de Dios se ha convertido en «discípulo misionero» (cf. Mt 28,19): «La nueva evangelización debe implicar un nuevo protagonismo de cada uno de los bautizados» (EG 120).

Con otras palabras de *Evangelii gaudium*: «La misión en el corazón del pueblo no es una parte de mi vida ni un adorno que me puedo quitar; no es un apéndice o un momento más de la existencia. Es algo que yo no puedo arrancar de mi ser, si no quiero destruirme. *Yo soy una misión* en esta tierra, y para eso estoy en este mundo» (EG 273). Estas palabras recuerdan el presupuesto antropológico cristiano de la comprensión de la vida como vocación, que en la mente de Francisco va unido a la condición cristiana común de evangelizadores: discípulos y misioneros.

Situados en este horizonte de la misión evangelizadora de la Iglesia, la elaboración de una teología del laicado ha de saber conjugar los dos elementos fundamentales: la dimensión eclesial y la dimensión secular. Lo primero deberá hacerse desde una visión articulada de las tres formas fundamentales de la vocación cristiana –laicos, pastores y religiosos– a partir de la profundización en el sacerdocio bautismal o existencial y su articulación con el sacerdocio ministerial o jerárquico.

Con respecto a la segunda dimensión, me parecen muy acertadas las reflexiones más recientes de S. Pié-Ninot y sus esfuerzos por «recuperar la especificidad eclesiológico-pastoral de la teología del laicado dentro de una eclesiología orientada a la misión, en la que la presencia y testimonio de los laicos/as en el mundo expresa su propia y peculiar “índole secular”» [29] .

Su punto de partida es el siguiente: la especificidad del carácter secular no deriva del hecho sociológico de vivir en el mundo, sino que consiste más bien en el hecho, que entraña consecuencias teológicas, de que el laico es llamado a vivir su misión en el mundo asumiendo las condiciones estructurales de la vida comunes a todos [30] . Como recordó el obispo E. Corecco en el Sínodo de 1987, lo específico del laico es saberse

llamado a ejercer su misión redentora con el mundo en las condiciones naturales del resto de la humanidad, esto es, en el ejercicio de la propiedad, la autogestión, el matrimonio [31]. El teólogo catalán entrecruza estos valores personales de la propiedad privada, el matrimonio o la soltería, y la libertad para organizar la propia existencia – elementos configuradores de la modalidad secular de laicado que le distinguen de la condición de vida de los consagrados y de los pastores–, con estos otros dos ejes: la presencia cívico-política y la corresponsabilidad eclesial.

En suma: «Participando plenamente de la misión de la Iglesia en el mundo, los laicos están llamados a dar testimonio de que la fe cristiana es la única respuesta completa a los interrogantes que la vida plantea a todo hombre y a cada sociedad, y pueden insertar en el mundo los valores del Reino de Dios, promesa y garantía de una esperanza que no defrauda» (EE 41).

[1]. Con este lema tuvo lugar un Seminario de estudio en Madrid, entre el 26 y el 27 de octubre de 2013, organizado por las Comisiones de Apostolado Seglar y de Pastoral social de la Conferencia Episcopal Española. En este marco presenté la figura de Pilar Bellosillo. Remito a mi estudio: «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», en S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid 2005, 195-220. En las páginas siguientes doy forma a las reflexiones que se remontan a cinco jornadas en la Formación permanente del clero de la diócesis de Astorga durante el curso 2014-2015.

[2]. Este documento, subtítulo «líneas de acción y propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil», adopta como motivo bíblico la imagen de la viña utilizada en *Christifideles laici*: «Id también vosotros a mi viña» (Mt 20,4).

[3]. Cf. G. MAGNANI, «La llamada teología del laicado ¿tiene un estatuto teológico?», en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas*, Salamanca, 1990, 373-409. M. VERGOTINI, «La riflessione teológica sui laici, Da Lumen Gentium a Christifideles laici», en C. GHIDELLI (dir.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma 1995, 131-159.

[4]. Véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, Capítulo 11: «Jalones para una teología del laicado», 298-322.

[5]. *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1963, 13.

[6]. M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Juan Flors, Barcelona 1966, 341.

[7]. N. SILANES, «La Iglesia de la Trinidad». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 180.

[8]. M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», 352 (cf. *Summa Th.* III, q. 23, a. 2 ad 2).

[9]. *Ibid.*, 355 (cf. *Summa Th. Suppl.*, q. 17, a. 3 ad 5).

[10]. *Ibid.* 356.

[11]. Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, II, Herder, Barcelona 1968, 17-85.

[12] . Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Definición del laico cristiano», en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, o.c., 977-997; aquí: 990.

[13] . Cf. voz «Laicos», en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 632.

[14] . Cf. Y. CONGAR, «Mi camino en la teología del laicado y de los ministerios», en: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973, 11-31.

[15] . Cf. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 294-295.

[16] . Es la postura de M. KEHL, *La Iglesia. Ecclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 110. Más recientemente, G. KRAUS, *Die Kirche. Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, sostiene la superación del concepto *laico* por el concepto más integrador de «miembro de la Iglesia» (265). P. LAKELAND concluye su estudio, *The Liberation of the Laity*, New York 2003, con el interrogante: *The end of the Laity?* (282-285). En esta línea se sitúa J. PEREA, *El laicado: un género de vida eclesial sin nombre*, Bilbao 2001.

[17] . Cf. A. ANTÓN, «Principios fundamentales para una teología del laicado en la Ecclesiología del Vaticano II»: *Gregorianum* 68 (1987) 103-155. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, capítulo 10: «*Aggiornamento* y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos», 262-296.

[18] . Cf. W. KASPER, *Iglesia católica. Esencia – realidad – misión*, Sígueme, Salamanca 2013, 302-324.

[19] . Pueden verse los boletines bibliográficos de aquella época: S. PIÉ-NINOT, en *Revista Catalana de Teologia* 11 (1986) 79-82; G. TEJERINA, en *Revista Agustiniiana* 29 (1988) 129-170; E. BUENO, en *Revista Española de Teología* 48 (1988); J. L. ILLANES, en *Scripta Theologica* 22 (1990), 771-789.

[20] . S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiología*, 296-297.

[21] . Véase la crónica de M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, BAC Madrid 1996, 313-316.

[22] . C. GARCÍA DE ANDOIN, *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo*, Ediciones HOAC, Madrid 2004, 353-360.

[23] . Véase: OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (ed.), *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, BAC, Madrid 2011.

[24] . Véase: B. SESBOÜÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, Sal Terrae, Santander 1998; Id., *Roma y los laicos. La Instrucción romana del 15 de agosto de 1997*, Bilbao 1999. J. MARTÍNEZ GORDO, *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid 2002.

[25] . Cf. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiología*, 305-308.

[26] . Cf. R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, PPC, Madrid 2016. J. C. SCANNONE, «Perspectivas eclesiológicas de la “teología del pueblo” en la Argentina», en: F. CHICA – S. PANIZZOLO – H. WAGNER (eds.), *Ecclesia Tertii Millennii Advenientis*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 686-704.

[27] . Véase EG 221-237: El tiempo es superior al espacio (EG 222-225); La unidad prevalece sobre el conflicto (EG 226-230); La realidad es más importante que la idea (EG 231-233); El todo es superior a la parte (EG 234-237). Estos números de la exhortación –correspondientes a la sección III del capítulo IV, *El bien común y la paz social*– proceden en realidad de una conferencia, posteriormente publicada, que impartió el entonces cardenal Jorge Mario Bergoglio en el año 2010, en el marco de la conmemoración del bicentenario de la independencia de Argentina. La conferencia tenía como título «Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo». Fue pronunciada en Buenos Aires dentro de la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social, el día 16 de octubre de 2010. Los nn. 221-237 de la *Evangelii gaudium* reproducen con bastante fidelidad, sin citar la fuente, los principios de la sección 4 de la conferencia del año 2010. Esas cuatro coordenadas se encuentran ya en una homilía pronunciada en 1999 con motivo del *Te Deum* de acción de gracias, en la catedral metropolitana de Buenos Aires.

[28] . En su discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Pastoral de las grandes ciudades (27 de noviembre de 2014) volvió a criticar la enfermedad del clericalismo. Más recientemente, en el diálogo que sostuvo con los jesuitas reunidos en la Congregación general 36 (24 de octubre de 2016), volvió sobre el clericalismo, tipificado como el mal más grave que padece la Iglesia, porque se aparta del ideal de la pobreza y de una Iglesia pobre y para los pobres.

[29] . S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, 306.

[30] . S. PIÉ-NINOT «Construïm una teologia del laïcat»: *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015) 539-562; aquí: 558.

[31] . M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, 311.

CAPÍTULO 10:
**La Vida Religiosa
en una Iglesia de Comunión**

El título de este capítulo enuncia la tarea de situar la vida religiosa en un marco teológico al que venimos dando el nombre de *eclesiología de comunión* [1] . Sirva como punto de referencia la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), donde san Juan Pablo II invitó a la Iglesia a empeñarse nuevamente en una aplicación plena del Concilio Vaticano II. Allí proponía un examen de conciencia sobre los grandes temas conciliares que debía servir de preparación para el jubileo del 2000 (cf. TMA 18.19.20). En este horizonte planteaba la pregunta que afecta directamente a nuestras hodiernas reflexiones: «¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?» (TMA, n. 36). Este interrogante expresa perfectamente en qué medida la eclesiología posconciliar emanada de *Lumen gentium* se ha centrado en torno al concepto de *comunión*. Si bien, algunos han llegado a plantear si estamos ante un verdadero proyecto de Iglesia o ante una mera fórmula talismán. Me inclino por lo primero [2] .

Históricamente, es posible identificar la emergencia de esta categoría de comunión como un concepto fundamental para la teología y para la misma interpretación del Concilio Vaticano II. En la relación final del Sínodo extraordinario de los obispos (1985) se lee: «La eclesiología de comunión es una idea central en los documentos del Concilio. *Koinonía*/comunión, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Desde el Concilio Vaticano II se ha hecho mucho para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (n. 18). Por eso, volvamos la mirada al Concilio haciendo algunas constataciones y planteando algunos interrogantes: ¿cómo hemos llegado hasta aquí? ¿Qué tiene que ver esta *eclesiología de comunión* con la visión conciliar de la constitución dogmática *Lumen gentium*? ¿Qué puede significar esto para la comprensión de la vida religiosa?

La pregunta por la emergencia de la llamada *eclesiología de comunión* obliga, en primer lugar, a rebuscar sus raíces en la doctrina conciliar. Emprendemos esta tarea haciendo una relectura de la constitución sobre la Iglesia y adoptando como objeto formal sus mismas consideraciones acerca de la vida religiosa desde una doble constatación: el Vaticano II es, por un lado, el primer concilio en la historia de la Iglesia que se ha ocupado de la vida religiosa, haciendo de ella un tema de su reflexión [3] ; y, por otro lado, como recuerda G. Philips, «a lo largo de las actividades del Concilio nadie discutió a los religiosos su legítimo lugar en la Iglesia; la controversia se centró sobre la discusión acerca de en qué punto de la constitución *Lumen gentium* encontraría la vida religiosa su lugar exacto y en qué proporciones habría de desarrollarse el tema» [4] .

1. El planteamiento del Vaticano II: sus coordenadas, sus decisiones y sus límites

Volvamos la mirada una vez más al Concilio Vaticano II. Con todo, no es el objeto de estas reflexiones recorrer el capítulo VI de *Lumen gentium*, que el Vaticano II ha dedicado a los religiosos junto con el decreto *Perfectae caritatis*, y examinar su contenido con vistas a desmenuzar el significado cristológico, eclesiológico y escatológico de la vida religiosa [5] . Tampoco se trata de realizar un análisis de la exhortación apostólica posconciliar *Vita consecrata* (1996). Aquí y ahora interesa perfilar el puesto de la vida religiosa en las coordenadas teológicas que diseña la constitución sobre la Iglesia, cosa que ocurre y viene determinada por la reflexión paralela sobre el laicado (en el capítulo IV) y sobre el ministerio ordenado (en el capítulo III). Estas tres formas genéricas de vivir la única vocación cristiana –laicos, pastores, religiosos– dependen de la visión de Iglesia que el Concilio nos ofreció en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, en el marco que establece la doctrina sobre el pueblo de Dios propuesta en el capítulo segundo, que es indisociable del capítulo inicial, que trata sobre el misterio de la Iglesia. Ahí quedan esbozadas las coordenadas básicas para entender la naturaleza teológica y el encuadramiento de la vida religiosa en la Iglesia según el Vaticano II: la unidad orgánica del pueblo de Dios y la profundidad trinitaria del concepto de Iglesia.

a) *Primera coordenada: la vida religiosa en la unidad orgánica del pueblo de Dios*

(el horizonte de la vocación universal a la santidad)

Como he indicado, me interesa más el diseño de la constitución sobre la Iglesia en su conjunto que sus afirmaciones particulares. Cuando hoy contemplamos el capitulario de *Lumen gentium*, observamos lo siguiente: tras el primer díptico, compuesto por los dos capítulos introductorios dedicados al misterio de la Iglesia (capítulo I) y al pueblo de Dios (capítulo II), vienen los capítulos dedicados a la jerarquía (capítulo III) y al laicado (capítulo IV), conformando una segunda pareja. En la estructura del documento sigue otra pareja de capítulos: la llamada universal a la santidad (capítulo V) y la vida religiosa (capítulo VI). La constitución concluye con otro par de capítulos: la índole escatológica de la Iglesia peregrina (capítulo VII) y María en el misterio de Cristo y de la Iglesia (capítulo VIII).

Es importante saber que este orden no estuvo ahí desde el principio, sino que obedece a importantes decisiones, de modo que este resultado final y la articulación de los cuatro primeros capítulos depende en buena medida de la llamada «revolución copernicana» en la génesis de *Lumen gentium*, que también afectó a la ubicación del capítulo dedicado a los religiosos. En la primavera de 1963, el plan inicial trazado por G. Philips seguía esta secuencia: 1) el misterio de la Iglesia; 2) la constitución jerárquica de la Iglesia, y en especial el episcopado; 3) el pueblo de Dios, y en especial el laicado; 4) la santidad y el estado de perfección evangélica. Pues bien, a instancias del cardenal Suenens se va a producir (y debatir) una alteración interna en el orden de los capítulos. Por un lado, se decide separar la materia sobre el pueblo de Dios de la materia del laicado, dando lugar a dos capítulos independientes; por otro lado, se decide que el capítulo sobre el pueblo de Dios preceda al capítulo sobre la jerarquía. De ahí resulta esta reorganización de los capítulos y de su contenido: 1) el misterio de la Iglesia; 2) el pueblo de Dios; 3) la constitución jerárquica de la Iglesia; 4) el laicado; 5) la santidad y los estados de perfección (esta temática se disoció en sendos capítulos, como diremos enseguida).

A esta luz conviene detenerse y no pasar por alto la afirmación aparentemente anodina que se lee al comienzo del capítulo sobre el laicado: «Todo lo que se ha dicho en el capítulo sobre el pueblo de Dios afecta por igual a laicos, religiosos y clérigos» (LG IV, 30). ¿Qué es lo que se ha dicho sobre laicos, pastores y religiosos? A fuerza de repetirlo, está dejando de tener significado la realidad del sacerdocio común del pueblo de Dios

(LG II, 10). La gracia bautismal es común a todos los cristianos, y su radicalidad establece la igual dignidad de todos [6]. Es la comunión básica en la Iglesia y el presupuesto para superar la idea de una Iglesia como «sociedad desigual». La base común a pastores, laicos y religiosos está dada en la incorporación a Cristo por el bautismo y por la unción del Espíritu, para la participación en la función sacerdotal, regia y profética de Cristo y ejercer, según la propia vocación, la misión de todo el pueblo cristiano, como decíamos en nuestro capítulo anterior. El sacerdocio corporativo del pueblo de Dios (1 Pe 2,4-10; Ap 1,6; 5,9-10) se plasma en el seguimiento de Cristo y en la entrega de la propia vida (Rom 12,1). El pueblo de Dios es portador de la tradición viva; ante las nuevas situaciones que plantean nuevos desafíos al Evangelio, el discernimiento, la actualización y la comunicación de la Palabra de Dios es responsabilidad de la totalidad del pueblo de Dios.

«Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión (*koinonía*) con el Hijo Jesucristo» (1 Cor 1,9). Esto vale para cada una de las tres formas genéricas de la vocación cristiana que han encontrado su lugar específico en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Como he insinuado, la revolución copernicana también tuvo su repercusión para la vida religiosa, y no solo en la ubicación de un capítulo dedicado a ella, que ocupa el sexto lugar, precedido de un capítulo previo sobre la *vocación universal a la santidad*; la revolución copernicana implica también una manera nueva de percibir la realidad y el significado teológico de la vida consagrada. En este sentido, se quiso evitar que la vida religiosa fuera presentada como el monopolio de la santidad. Así lo ha explicado Philips: «Para definir con más exactitud el lugar de los religiosos dentro de la comunidad cristiana, se creyó indispensable una ancha exposición previa sobre el llamamiento universal de todos los fieles a una vida espiritual auténtica y plena» [7]. Quiere ello decir que la introducción de un capítulo sobre la vocación universal a la santidad reproduce en cierto modo la lógica del capítulo segundo, sobre el pueblo de Dios, para servir de marco teórico a la consideración de la vida religiosa. A este respecto, se lee en el capítulo segundo: «Todos los cristianos, de cualquier estado o condición, están llamados, cada uno por su propio camino, a la perfección de la santidad, cuyo modelo es el mismo Padre» (LG II, 11).

Por eso, esta primera coordenada de lectura, que sitúa a la vida religiosa en la unidad orgánica del pueblo de Dios, se prolonga de forma natural en el marco

eclesiológico que ofrece el capítulo V, sobre la llamada universal a la santidad, que juega un papel de transición para abordar explícitamente esa condición o estado de vida definida por los consejos evangélicos. En el arranque del capítulo se lee: «Todos los fieles de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG V, 40). Los religiosos solicitaron un capítulo específico, y la asamblea conciliar votó a favor de la continuidad de la doctrina sobre la vocación universal con un capítulo dedicado a la vida consagrada [8] . La preocupación pastoral del Concilio aconsejaba no asignar a los religiosos un lugar fuera de la comunidad, ni en el marco teórico ni en la dimensión existencial. Si, a tenor del capítulo V, se reconoce que el objetivo primordial de la Iglesia es irradiar la santidad que procede de la participación en el don de la vida divina, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, como la práctica y enriquecimiento del amor de Dios en la creación y en medio de la humanidad, el capítulo sobre los religiosos debía poner de manifiesto ese modo de vida consagrado totalmente a Dios, reconocido en la Iglesia y basado en la profesión de los consejos evangélicos. De nuevo con palabras de G. Philips: «El capítulo VI, que, en virtud de la estructura binaria practicada a lo largo de la constitución, forma un díptico con el capítulo V (vocación universal a la santidad), se titula “Los religiosos” y no “El estado de perfección” [...]. La *Lumen gentium* evita con una voluntad totalmente deliberada la locución “estados de perfección”» [9] .

Cerremos estas reflexiones retornando al capítulo segundo. Allí encontramos una referencia fundamental a los religiosos en el marco de la catolicidad del pueblo de Dios, una característica que incluye «no solo a personas de diversos pueblos, sino que en sí misma integra una diversidad de órdenes. Esta diversidad viene, o bien de las funciones, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado para bien de sus hermanos, o bien del estado o condición de vida, pues muchos en la vida religiosa tienden a la santidad por el camino más estrecho» (LG II, 13). En referencia a la catolicidad eclesial emerge, por primera vez en el desarrollo de *Lumen gentium*, la mención de las Iglesias locales-particulares en el marco de la «comunidad eclesial», y se habla de los lazos de la comunión y de la llamada a compartir los diversos dones, según la palabras del Apóstol (1 Pe 4,10): «Cada uno, con el don que ha recibido, se ponga al servicio de los demás, como buenos administradores de la múltiple gracia de Dios» (LG II, 13). Es la doctrina de los carismas. Por aquí nos sale al paso la entraña del capítulo segundo sobre el pueblo

de Dios, en cuya reflexión sobre el sacerdocio bautismal ocupa un lugar destacado la dimensión profética del sacerdocio regio de todos los cristianos. Ahí, en esa dimensión profética, tal como aparece formulada en LG II, 12, hay que buscar uno de los principales fundamentos de la vida religiosa que ha crecido en esa urdimbre carismática de la Iglesia. El texto recuerda un famoso texto paulino, «*A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común*» (1 Cor 12,7). Hemos de ver a continuación que son los dones del Espíritu los que garantizan la estructura jerárquica y carismática de la Iglesia.

b) Segunda coordenada: la dimensión cristológica y pneumatológica de la Iglesia nacida de las misiones trinitarias (la estructura jerárquica y la estructura carismática de la Iglesia)

Desde esa realidad carismática de la Iglesia, arraigada en el misterio trinitario de la Iglesia, podremos entender en toda su profundidad esta afirmación del capítulo VI sobre los religiosos: «El estado de vida que consiste en la profesión de los consejos evangélicos, aunque no pertenezca a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, sin discusión a su vida y a su santidad» (LG VI, 44; cf. VC 29). La común pertenencia al pueblo de Dios —como hemos indicado— precede a toda distinción por razón de carismas, servicios o ministerios. El Espíritu crea esa distinción que el Concilio expresa en términos de «dones jerárquicos y carismáticos» (LG I, 4). Esos dones jerárquicos se refieren a los diversos *ministerios* que se confieren mediante la ordenación sacramental y sirven de modo especial a la unidad del pueblo de Dios. Por otro lado, a la luz de los textos conciliares, los tratados de eclesiología posconciliares convienen en situar la vida religiosa en el entramado de carismas, servicios y ministerios que suscita el Espíritu del Señor resucitado. Hay que prestar atención a la dimensión cristológica y pneumatológica que configura a la Iglesia de forma permanente desde sus orígenes.

Esta lógica tiene que ver con el doble origen de la Iglesia en Pascua y Pentecostés, con el Hijo y el Espíritu, las dos manos del Padre (san Ireneo). La Iglesia surgió de las apariciones del Resucitado al círculo íntimo de los seguidores de Jesús de Nazaret. La Iglesia surge, al mismo tiempo, en estrecha relación con la experiencia carismática de Pentecostés, del derramamiento del Espíritu de Dios sobre toda carne en los últimos tiempos. La comunidad cristiana ha de conservar este doble sello de identidad, su

dimensión pneumatológica y su dimensión cristológica. «Cristo instituye, el Espíritu co-instituye» (J. Zizioulas). De ahí que se pueda hablar de la unidad diferenciada de la estructura comunitaria y de la estructura ministerial. El capítulo II de LG, sobre el pueblo de Dios, traza una teología de la comunidad que sirve de marco al capítulo III, dedicado al ministerio jerárquico. El ministerio jerárquico pertenece constitutivamente a la estructura irrenunciable de la Iglesia. La jerarquía, situada en el corazón del pueblo de Dios, está vinculada de forma personal a quien ejerce sacramentalmente el ministerio apostólico, de modo especial al obispo y, en su tanto, al presbítero. Por ellos se hace Cristo visible en su autoridad como cabeza (PO 2). El principio pneumatológico y el principio cristológico adquieren expresión sacramental en la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, entre la comunidad y su ministro; ahí se reproduce finalmente, en su co-originariedad, la doble estructura carismática y jerárquica de la Iglesia, sostenida por el Espíritu del Señor resucitado. La Iglesia es una comunión al mismo tiempo carismática y ministerial, animada por la acción multiforme del Espíritu Santo: «El Espíritu Santo no solo santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que, “distribuyéndolas a cada uno según quiere” (1 Cor 12,1), reparte entre los fieles gracias de todo género, incluso especiales, con los que los dispone y prepara para realizar variedad de obras y oficios provechosos para la renovación y una más amplia educación de la Iglesia» (LG II, 12). A este género de gracias, como diremos enseguida, pertenece el tipo de carismas de los fundadores religiosos.

La comunidad eclesial se entiende correctamente si es capaz de actualizar al mismo tiempo esta doble dimensión pneumatológica y cristológica. Por aquí se nos ofrece la otra gran coordenada por la que la vida religiosa se inscribe en el misterio de la Iglesia: en la dimensión carismática, que es la obra del Espíritu Santo y de la que recibe su impronta específica de signo-sacramento. La eclesiología trinitaria del Vaticano II debe hacerse intervenir para una mejor comprensión de la vida religiosa en el entramado íntimo y en la misión de la Iglesia. Es muy notable que tanto la constitución sobre la Iglesia (LG I, 2-4) como el decreto sobre su actividad misionera (AG 1-3) tengan un arranque trinitario, que determina su envío (*missio*) al mundo para ser «sacramento universal de salvación». Si leemos la constitución sobre la Iglesia en la perspectiva del decreto *Ad gentes*, encontramos otro aspecto valioso para la interpretación eclesiológica de la vida religiosa:

su carácter de signo ligado indisolublemente a su dimensión misionera. El texto conciliar afirma en el capítulo sobre los religiosos: «Dios llama a algunos cristianos de ambos estados a gozar de un don particular en la vida de la Iglesia y a contribuir, cada uno a su manera, a la misión salvadora de esta» (LG VI, 43). Aquí se funda teológicamente la condición de signo de la vida religiosa, tal como se la presenta desde el comienzo del decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa: «La aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos tiene su origen en la doctrina y ejemplos del divino Maestro y aparece como signo clarísimo del reino de los cielos» (PC 1).

c) *Recapitulación: la vida religiosa, «testimonio carismático de la nota de santidad de la Iglesia»*

Llegados a este punto, es importante reconocer los logros y los límites del planteamiento conciliar. Lo primero significa comprobar cómo la vida religiosa ha quedado engastada en la estructura carismática de la Iglesia. Fue un logro el haber devuelto la vida religiosa al seno de la vocación universal a la santidad, una perspectiva que ha dejado arcaica la terminología del *estado de perfección*. En la línea del seguimiento de Cristo, la vida religiosa no es de orden ministerial, sino carismático; «un estado cuya esencia está en la profesión de los consejos evangélicos», que «no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia», pero sí «a su vida y a su santidad» (LG VI, 44). Por consiguiente, la vida religiosa, sin ser necesaria para la estructura de la Iglesia, es esencial para significar lo más sustantivo de su realidad: el seguimiento de Cristo y la búsqueda de la santidad (J. Rigal).

A modo de recapitulación, sigo las explicaciones y la reelaboración sistemática de un padre conciliar, Pedro Arrupe, que solo asistió al cuarto período conciliar, cuando fue aprobado el decreto sobre la vida religiosa; ahora bien, como presidente de la Unión de Superiores Mayores, ha ofrecido algunas reflexiones interesantes para situar las diversas formas de la vida religiosa en el ser y en la misión de la Iglesia, subrayando asimismo la dimensión carismática y misionera de la vida religiosa.

El P. Arrupe recurría a la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y al decreto *Perfectae caritatis* para ubicar la vocación cristiana consagrada por los votos evangélicos en la urdimbre de la vida de la Iglesia. Por un lado, la constitución habla de las «gracias especiales» o «carismas» (LG II, 12), como ayudas sobrenaturales del

Espíritu que colaboran en la obra de santificación del pueblo de Dios junto con los medios habituales de los sacramentos y del ministerio jerárquico. Así se constituye lo que se denomina la «estructura carismática» de la Iglesia, en cuyo seno vive la diversidad de los Institutos religiosos. Por otro lado, el decreto *Perfectae caritatis* exhortaba a estos Institutos a una «renovación acomodada» por medio de un «continuo retorno al espíritu primitivo» (PC 2), es decir, una vuelta al carisma de los fundadores.

De forma gráfica, el jesuita bilbaíno evocaba la audiencia de ocho minutos concedida por Pablo VI a los Superiores Generales el último día del Concilio. En aquel encuentro, el Papa subrayó estas ideas: «La vida religiosa es el testimonio carismático de la nota de la santidad de la Iglesia. [...] Es cierto que la vida religiosa se funda en los consejos evangélicos, pero esos consejos evangélicos después, en su infinita aplicación a la vida, son interpretados por el carisma de cada Fundador. [...] Por eso, si queréis servir a la Iglesia, debéis servirla según el carisma de vuestro Fundador» [10]. A partir de estas afirmaciones básicas, Arrupe desarrollaba una reflexión más sistemática sobre estos tres interrogantes: 1) ¿Qué hemos de entender por «carismas». 2) ¿Cuál es la función de este carisma en la «estructura carismática» de la Iglesia?. 3) ¿Cómo se especifica el «carisma de los Fundadores»? Siguiendo sus explicaciones, digamos una breve palabra sobre ello.

En primer término, hay que señalar que el Concilio retoma la enseñanza paulina acerca de los carismas como dones gratuitos de Dios, que en la Primera Carta a los Corintios tienen un significado eclesial. Esos carismas tienen un carácter permanente en la vida de la Iglesia. Carismática es, según *Lumen gentium* y *Dei Verbum*, la misma organización jerárquica de la Iglesia, en la fidelidad de la transmisión de la palabra de Dios a través de la sucesión de los obispos y en el magisterio del Papa. Solo de una forma implícita, el Concilio se refiere al «carisma de los fundadores» hablando de los Institutos religiosos misioneros: el Espíritu suscita en el seno de la Iglesia aquellas instituciones que se fijan como objetivo específico la evangelización (*Ad gentes*, 23) [11]. Desde un punto de vista eclesiológico, compete a la autoridad jerárquica validar y reconocer la calidad testimonial de los nuevos carismas de los fundadores: «El juicio sobre el carácter genuino y el uso ordinario (de los carismas) pertenece a la autoridad eclesiástica, a la cual corresponde, sobre todo, no extinguir el espíritu, sino examinarlo todo y retener lo bueno» (LG 12). En este cuadro sitúa el decreto *Perfectae caritatis* la

génesis y fundación de muchas familias religiosas que, a lo largo de su historia, la Iglesia ha reconocido y aprobado (cf. PC 1).

Brevemente: el Vaticano II ha descrito el ser y la existencia de la vida religiosa en la Iglesia mediante la teología de los carismas. El Espíritu Santo otorga dichos dones a los fundadores de cada Instituto de vida consagrada, de modo que sus miembros son hechos partícipes de tales carismas cuando reciben de Dios su vocación específica. En virtud de esos dones carismáticos, los Institutos reciben una misión particular en la Iglesia que es reconocida públicamente cuando reciben su aprobación y confirmación solemne por parte de la jerarquía eclesial. De este modo adquiere su lugar propio en el apostolado de la Iglesia, una especial misión carismática en el seno del pueblo de Dios. En suma: «El carisma de los Fundadores es un don sobrenatural conferido libremente por el Espíritu Santo a una persona determinada para la santificación y el florecimiento y expansión de la Iglesia» [12] .

En una de sus conferencias más famosas, Arrupe disertó sobre la misión apostólica como la clave del carisma ignaciano [13] . En aquella alocución formuló un corolario: «El Vaticano II nos ha ayudado a entender mejor el pensamiento de san Ignacio» [14] . De forma correlativa, cada instituto puede hacer su propio análisis y profundizar en sus razones germinales, al socaire de esa línea transversal del Concilio Vaticano II que es la idea de «misión». Lo primero, la misión de Cristo; en segundo lugar, la misión de toda la Iglesia; sucesivamente, hay que revisar y acomodar sus diversas concreciones carismáticas, ya que esta categoría matriz de «misión» engloba la dimensión profética y la dimensión pastoral de la condición cristiana común.

A la hora de fijar los límites del planteamiento conciliar, dan que pensar las reflexiones de G. Dossetti, el teólogo del cardenal Lercaro y secretario de los cuatro moderadores del Vaticano II. Quizás ha juzgado con excesiva dureza los problemas de la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* en el capítulo de los religiosos, que consideraba como «el punto más mediocre de toda la constitución» [15] . Esta apreciación reposa sobre esa nota característica del Concilio, que «ha sentido la necesidad, sobre todo, de insistir en la llamada universal a la santidad y de poner en evidencia el elemento común a todos los cristianos, su santidad, sus carismas, su posibilidad y deber de santificación e incluso la suficiencia de los medios comunes de santificación». Concede, no obstante, que este tipo de discurso se hacía necesario y era legítimo y oportuno para

corregir las desviaciones del pasado reciente y subrayar la orientación de todo el pueblo de Dios a su vocación a la vida divina. Sin duda, influyó también en determinados episcopados la legítima necesidad de enfatizar la vocación universal a la santidad por motivos ecuménicos.

Dossetti señalaba una debilidad en el capítulo VI de *Lumen gentium* y en el decreto sobre la vida religiosa que contrasta fuertemente con la precedente reflexión de Arrupe: el teólogo italiano hablaba de la falta de confianza en el porvenir carismático de la vida religiosa. Más atinada me resulta en la valoración de Dossetti este otro dato: la ausencia de una elaboración sistemática de una teología de la Iglesia local, algo que ya advirtieron los grandes teólogos, como K. Rahner o Y. Congar.

Vuelvo a recordar que me estoy refiriendo al diseño de la doctrina conciliar sobre la Iglesia y el lugar que ocupa en ella la vida religiosa. Uno de los problemas pendientes de la visión eclesiológica del Vaticano II ha sido la reflexión específica sobre la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales [16]. Por lo que a la vida religiosa concierne, este marco de la Iglesia local es muy útil para establecer las mutuas relaciones entre los obispos y los religiosos y afrontar la espinosa cuestión de la «exención», que ha conocido una reformulación en términos de colaboración, tanto desde el replanteamiento de la tarea pastoral de los obispos (CD 35) como desde la visión de la vida religiosa (LG VI, 45). En el espíritu de estos textos conciliares, «“exención” no significa independencia, sino justa autonomía y mayor colaboración», como afirma el reciente documento *Iglesia particular y vida consagrada* (p. 37). Ello depende de la consideración de la vida consagrada en la Iglesia como un don para la Iglesia universal a través de su presencia en una Iglesia local o diocesana. De hecho, como vamos a constatar enseguida, la Iglesia local es uno de los elementos fundamentales de la eclesiología de comunión.

2. Emergencia y alcance teológico de la eclesiología de comunión

Es el momento de retomar otro de los interrogantes planteados al comienzo: ¿cómo se abrió paso la idea de que la noción de comunión es una idea directriz en los textos del Concilio Vaticano II? Por lo pronto, es oportuno recordar que la idea de comunión está dispersa, no sistematizada por los documentos conciliares. Baste recordar las nociones

que ya hemos venido manejando: la realidad comunitaria de la Iglesia como pueblo de Dios y el concepto de sacerdocio común son exponentes de esa realidad básica de la comunión. La Iglesia es comunidad de dones y carismas que colaboran a la edificación del cuerpo de Cristo. De ahí que la vida consagrada solo tenga sentido en la comunidad eclesial. Por otro lado, una eclesiología trinitaria es el fundamento de una eclesiología de comunión. La teología de la comunión eclesial ha de partir del ser *comunional* del Dios Trinidad.

a) *La emergencia de la eclesiología de comunión en el tiempo posconciliar*

La idea de comunión, de inspiración bíblica (1 Jn 1,3ss; 1 Cor 1,9; 1 Cor 10,16-17; Hch 2,42; 2 Cor 13,13), dominó la conciencia eclesial y el pensamiento eclesiológico del primer milenio. El término *koinonía*, tomado del griego profano, constituye un intento de expresar para el mundo helenístico el mensaje de Jesús acerca de la filiación divina y de la fraternidad humana [17]. Para la patrística, la idea de comunión viene a ser una buena definición de Iglesia en cuanto que expresa las dos relaciones básicas que la constituyen: la referencia a Dios y la referencia interhumana. *Régimen de comunión* designa el modo de organización de la vida eclesial que pivota sobre la Iglesia local, la celebración eucarística y el obispo (LG III, 26). Desde este reconocimiento se comprende la Iglesia universal como *cuerpo de las Iglesias* (LG III, 23) o como *comunión de Iglesias* (*Ad Gentes*, 20). En este sentido, eclesiología de comunión se contrapone a lo que se ha denominado *modelo gregoriano* de Iglesia, es decir, ese régimen de la organización unitaria desplegado por la Iglesia latina tras la separación del oriente y el occidente cristianos. Esta eclesiología, de fuerte impronta jurídica, hace de la Iglesia universal el punto de partida y de llegada, devaluando las Iglesias particulares a la condición de submúltiplos administrativos y reduciendo el episcopado a una función subalterna del primado. Su expresión más acabada sería esa visión de la *sociedad perfecta* que considera a la Iglesia como una sociedad visible similar al Estado, pero superior en razón de sus fines sobrenaturales.

Puesto en marcha el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), el primer impulso posconciliar conoció un momento fuerte en el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, que, celebrado a los veinte años de la clausura del Vaticano II, tuvo como objetivo la evaluación de la aplicación de las directrices conciliares a la vida de la Iglesia,

relanzando una visión de Iglesia en la clave de «comunidad». En realidad, con ocasión del primer Sínodo extraordinario (1969), A. Antón había adelantado esta perspectiva al señalar que «la innovación de mayor trascendencia para la eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunidad» [18]. Es necesario, no obstante, echar una ojeada al desarrollo interno del Sínodo extraordinario de 1985 para explicar la emergencia de la llamada eclesiología de comunidad, algo que radica en su polivalencia y en sus hondas raíces bíblicas y tradicionales.

H. J. Pottmeyer ha reconstruido los debates internos de la asamblea extraordinaria de los obispos celebrada en 1985 y que ha sido decisiva en el proceso de recepción conciliar. Explicó sus entresijos en el congreso organizado con ocasión del Año jubilar [19]. Muy pronto se hizo notar que, de alguna manera, la opción sinodal a favor de la palabra-clave *comunidad* desplazaba o venía incluso a sustituir a la categoría predominante en *Lumen gentium*, es decir, *pueblo de Dios*. El problema quedaba resituado en el horizonte de la búsqueda de un concepto fundamental de Iglesia. ¿Cuál fue el motivo determinante para que el Sínodo prefiriera el concepto de *comunidad*? Parece ser que en su seno se dieron cita tres grupos de diversa procedencia geográfica y con intereses teológicos y pastorales también diversos. Un primer grupo, el de los obispos centroeuropeos, lamentaba el desarrollo y la conversión del concepto de *pueblo de Dios* en *slogan* para una reforma de las estructuras de la Iglesia y para su acomodación a la sociedad democrática. Reivindicaba, en consecuencia, una revitalización del misterio de la Iglesia, a tenor del capítulo I de *Lumen gentium*. Un segundo grupo, de procedencia anglosajona, lamentaba el bloqueo de las estructuras colegiales y sinodales y reclamaba una mayor participación de los laicos. Esta tendencia *comunional* asumía el contenido del capítulo segundo de la Constitución sobre la Iglesia. Para el tercer grupo, formado por los obispos del tercer mundo, la palabra clave era *opción por los pobres*, enlazando con uno de los anhelos de la teología de la liberación.

No obstante, –señalaba Pottmeyer–, la opción por la idea de comunidad en la Relación final del Sínodo no significa automáticamente la victoria del segundo grupo, sino que su inesperada posición hegemónica se debe más bien a la polivalencia del concepto. Dicha polivalencia permitía acoger los intereses representados por las tres tendencias. No podemos detenernos a examinar el texto en detalle. Baste con considerar los primeros

compases del capítulo dedicado a la Iglesia como comunión. ¿Qué significa la compleja palabra *comunión*? Por *communio* se entiende –dice el Sínodo– la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo; esta comunión tiene lugar en la Palabra de Dios y en los sacramentos del bautismo y, de manera especial, en la eucaristía, pues la comunión del cuerpo eucarístico de Cristo edifica la comunión de los fieles en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Esta serie de afirmaciones da cabida a los intereses de la tendencia que quería subrayar el misterio de la Iglesia. A continuación, el Sínodo presenta la eclesiología de comunión como el fundamento para el orden en la Iglesia y para la correcta relación entre unidad y pluralidad, que lleva aparejada la doctrina de la colegialidad y la participación y corresponsabilidad de todos los fieles. Ello responde a las intenciones formuladas por la segunda tendencia, integrando también aspectos fundamentales de la eclesiología de pueblo de Dios. Se contempla, asimismo, una reflexión sobre el estatuto de las Conferencias episcopales y sobre el principio de subsidiariedad. El texto sinodal, al tratar de la misión de la Iglesia en el mundo, incorpora aquel concepto que establece la trabazón profunda entre *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*: la Iglesia como sacramento. «La Iglesia como comunión –dice– es sacramento para la salvación del mundo». Por esta puerta entran en consideración, tras un preludio sobre la teología de la cruz, los intereses del tercer grupo: la inculturación, la opción preferencial por los pobres y el diálogo con las otras religiones.

En una palabra: la polivalencia de la categoría la convertía en un principio que aglutinaba a las diversas tendencias internas. Ahora bien, puestos a fijar el alcance teológico de una visión de Iglesia como comunión, hay que referirse al trabajo de W. Kasper, que ha rastreado la idea en los textos del Concilio y le ha dado una sistematización precisa [20] .

b) *El significado teológico de la noción de comunión como idea directriz de los textos del Vaticano II*

Aunque la idea de Iglesia-comunión no haya sido objeto de un capítulo particular en *Lumen gentium*, sin embargo, puede constatarse una presencia difusa y constante a lo largo de los documentos, y bien puede decirse que el Vaticano II, en la pluralidad y variedad de sus afirmaciones, se convierte en una caja de resonancia de la noción de «comunión» presente en la Escritura y de su evolución en la tradición cristiana. Es, pues,

el momento de evaluar ese carácter de idea central que le otorga la Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos, subrayada y repensada en el documento *Communio notio* (1992) de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Siguiendo la sistematización de W. Kasper, vamos a señalar el alcance teológico de la noción *communio* en los documentos conciliares.

* *La comunión con el Dios trinitario.* La categoría «comunión» se refiere fundamentalmente al misterio de Dios en su vida trinitaria, que se ofrece para ser participado por los creyentes. A esta conclusión nos condujo ya el análisis de esta categoría en el NT. *Communio* designa la naturaleza o *mysterium* de la Iglesia; el «misterio de la Iglesia» consiste en que tenemos acceso al Padre en el Espíritu a través de Jesucristo, para participar en su vida divina. La comunión trinitaria prefigura, hace posible y sustenta la comunión de las Iglesias. La Iglesia es el icono de la comunión trinitaria del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (LG 4; UR 2).

* *La participación en la vida de Dios por la Palabra y los sacramentos.* La «comunión» se efectúa, ante todo, por la Palabra, auto-revelación de Dios ofrecida al hombre y que este ha de acoger en la fe. Es la Palabra de Dios creadora de una nueva creación, que hace aquello que dice: es creadora de la nueva humanidad de los hijos de Dios. La Palabra que dice y hace la comunión con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. La comunión se edifica sobre una base sacramental, en especial por medio de los sacramentos de iniciación y constituyentes del ser cristiano y de la comunidad cristiana: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. El bautismo es puerta de entrada en el ámbito divino de la comunión. Por la incorporación a Cristo y en la participación del Espíritu Santo, el hombre entra realmente en la intimidad de la vida divina, en la comunión de la unidad y de la trinidad del ser de Dios. Es el ser-cristiano de la nueva creación. La eucaristía, fuente y culminación de la vida cristiana, realiza vitalmente la comunión de los fieles con Dios y entre sí, mediante la nueva alianza en la comunión sacramental del Cuerpo y la Sangre de Cristo (1 Cor 10,16-17). A partir de esa base sacramental de la comunión se edifica la Iglesia. Como *communio* eucarística, la Iglesia es no solo copia de la *communio* trinitaria, sino también su actualización; signo-medio de salvación y fruto de salvación. (LG 7; UR 22; SC 47; LG 11; AG 9).

* *La Iglesia como comunión-unidad de las Iglesias locales.* La comunión con Dios, comunicada a través de la Palabra y del sacramento, se realiza concretamente en la

communio de las Iglesias locales fundadas mediante la eucaristía (*terminus technicus*). Con esta concepción de comunión de las Iglesias locales fundadas en la eucaristía, el Vaticano II hace suyos un concepto y una realidad fundamental de la Iglesia antigua. Esta idea de comunión juega un papel fundamental en el decreto sobre las Iglesias orientales y en el decreto sobre el ecumenismo. Dentro de la Iglesia católica sirve de marco para expresar la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares o locales (LG III, 23). Ello supone el retorno y la recuperación de la eclesiología de comunión del primer milenio, que constituye asimismo el presupuesto de la colegialidad episcopal y el marco teológico para plantear la relación entre primado y episcopado (NP 2; OE 13; UR 14s; LG 23.26; CD 11).

* *La comunión de los fieles, como corresponsabilidad en la vida y en la misión de la Iglesia.* Frente a la *societas inaequalis*, la común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción en razón de ministerios, carismas y servicios. El presupuesto de esta comunión básica es la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados (LG 10), que fundamenta la idea de participación en la vida litúrgica (SC 14) y la corresponsabilidad en la misión de la Iglesia (AA 2), a partir del testimonio que brota del *sensus fidei* o *sensus fidelium* (cf. LG 12).

* «*La Iglesia como «communio»* –dice la Relación final del Sínodo de los Obispos (n. 26)– *es sacramento para la salvación del mundo*». La Iglesia es tipo, modelo y ejemplo de la *communio* de los hombres y de los pueblos (AG 11.23; GS 29); este pueblo mesiánico, signo universal de la salvación (LG 9), existe en la historia «como un sacramento», signo e instrumento para la paz del mundo (LG 1; GS 42.45). Dios quiere renovar todas las cosas en Cristo mediante la comunión eclesial.

Por consiguiente, la *koinonía*-comunión no tiene su fuente ni en las exigencias sociológicas de toda institución humana ni en los meros principios éticos, sino en la fe. La «comunión» no es un atributo suplementario, sino que constituye el mismo «ser eclesial». Antes de pasar a sacar algunas conclusiones que son como los imperativos que desde la noción de Iglesia-comunión se dirigen a la vida religiosa, hagamos un balance. El Sínodo extraordinario de 1985 confirmó la evolución conciliar que ha tenido por resultado subrayar en los grandes textos del Concilio la «comunión» como realidad humana fundamental y como concepto central de la eclesiología. De esta forma se viene a reconocer en la «comunión» la respuesta dada por Dios a la búsqueda que hace el

hombre moderno de una sociedad verdaderamente humana. La tradición eclesiológica ha recuperado una comprensión y una experiencia de la Iglesia, al hilo de la noción neotestamentaria de *koinonía*», que integra esas tres dimensiones inseparables de la comunión con el Dios trinitario, la comunión eucarística y la comunión en el Espíritu como fundamento de la propia realidad eclesial. Por consiguiente, esta noción de comunión ofrece la clave para explicitar las formas internas de relación en la vida eclesial, la colegialidad y la solidaridad, la consulta y la colaboración, la concelebración y la convivencia interhumana. Por esta vía adquiere nuevo significado el orar en común, el vivir en común, el compartir una verdadera comunión, que son características irrenunciables de la vida religiosa.

Como en su día señalara Jean Guitton, el primer observador laico en el Vaticano II, los Sínodos estaban llamados a proseguir y evaluar los grandes temas y las orientaciones conciliares de fondo. Así las cosas, en el marco de interpretación de la eclesiología de comunión se sitúan los análisis sobre las distintas vocaciones en la Iglesia –laicos, presbíteros, religiosos–, que fueron los temas sucesivos de la VII, VIII y IX asambleas ordinarias de los obispos [21]. El Sínodo celebrado en 1987 estuvo dedicado a la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo y dio lugar al documento *Christifideles laici*; en segundo término, el Sínodo de 1990 se ocupó de la cuestión presbiteral, insistiendo en la formación de los sacerdotes en la situación actual, y cristalizó en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992). En tercer lugar, hay que referirse al Sínodo celebrado en 1994, que acogió el tema específico de la vida religiosa y su función en la Iglesia y en el mundo; su precipitado doctrinal fue la exhortación apostólica *Vita consecrata*, publicada en 1996. Estos documentos reflejan las principales preocupaciones de la Iglesia posconciliar.

3. Desafíos a la vida religiosa de una visión de Iglesia-comunión

La idea de comunión viene impregnando la mirada eclesiológica posconciliar, quizás hasta el punto de deslumbrarnos o de convertirla en moneda barata altamente inflacionaria y en *slogan* huero. Por eso, a pesar de las críticas que haya recibido el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communiois notio* (1992), marca una línea que hemos de seguir a la hora de hacernos una noción adecuada de Iglesia conforme al

Nuevo Testamento, a la tradición y a la doctrina conciliar y al magisterio posconciliar en la clave de *koinonía-communio*. Ese documento quiere recuperar los otros grandes nombres de la Iglesia: misterio, sacramento, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, comunión en el Espíritu, sociedad. Así lo recuerda muy acertadamente J. M. Lera [22], que pone la *diakonía*, la pro-existencia de Cristo, en la base de la *koinonía*. Esto es también muy importante para la vida consagrada por los consejos evangélicos, en razón de su orientación misionera y de su condición de signo y de testimonio. Así se perfilan, entre otros, estos tres imperativos que se imbrican entre sí:

* *Primer imperativo*. Siendo la Iglesia icono de la Trinidad, sacramento de la comunión de Dios, la vida consagrada está llamada, en su tanto, a ser signo profético en la línea de las sugerencias hechas por san Juan Pablo II, que nos instaba a todos –laicos, pastores, religiosos– a hacer de la Iglesia «la casa y escuela de la comunión» (NMI 43). A todos los niveles de la vida eclesial hay que cuidar los espacios de la comunión. En este sentido, llama la atención la recomendación específica que se lee en la exhortación postsinodal *Vita consecrata*: «Se pide a las personas consagradas que sean verdaderamente expertas en comunión y que vivan la respectiva espiritualidad como testigos y artífices de aquel proyecto de comunión que constituye la cima de la historia del hombre según Dios» (VC 46).

* *Segundo imperativo*. Hemos hablado de poner la *diakonía* en la base de la *koinonía*, siguiendo el ejemplo de Jesucristo. La exhortación apostólica *Vita consecrata* exhorta a que «la vida de comunión sea un signo para el mundo y una fuerza atractiva que conduzca a creer en Cristo», o sea, que «la comunión se abre a la misión, haciéndose ella misma misión». En el lenguaje del Papa Francisco, podemos decir que la Iglesia no puede ensimismarse y reafirmarse en la auto-referencia. Otro tanto vale para la vida religiosa. En el corazón de la espiritualidad de comunión late la certeza de que «la comunión genera comunión y se configura esencialmente como *comunión misionera*» (VC 46). De muy diversas maneras estamos llamados a ser servidores de la misión de Cristo, porque «en la Iglesia hay variedad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2). Este desafío es una llamada a la edificación de una auténtica comunidad evangelizadora en las tres dimensiones en las que ha de construirse la *diakonía* cristiana, como *servidores* de la misión de Cristo: la diaconía de la caridad, la diaconía de la liturgia, la diaconía del testimonio. Tres dimensiones que han de ser vividas hacia fuera y hacia

dentro. Construir la comunidad apostólica poniendo la propia existencia a disposición permanente de los otros, los de dentro y los de fuera, en servicio por amor a Cristo y con la mirada puesta en el anuncio y la proclamación del evangelio.

* *Tercer imperativo*. Es preciso saberse servidores de la misión de Cristo en el marco y en las condiciones concretas de una Iglesia local. La exhortación postsinodal habla de la colaboración pastoral en las parroquias y en las diversas realidades eclesiales (VC 46-49). Con palabras del P. Peter-Hans Kolvenbach:

«Desde el Vaticano II ha cambiado la situación de nuestro trabajo apostólico. Antes del Concilio, la vida consagrada en general y la Compañía en particular pudieron funcionar de manera bastante autónoma, incluso “exenta”. Como el Concilio confirmó que la Iglesia no puede ser la Iglesia del Señor sin el clero y sin los “Christi fideles laici”, la vida consagrada se recibe ya, en la comunión que es la Iglesia, como un don gratuito, que por su testimonio profético recuerda tal o cual dimensión de la inestimable riqueza de su Señor. [...] Si la vida de los mendicantes nos recuerda a un Señor que “predica en pobreza”, la vida apostólica, comenzando por san Ignacio, recuerda la vocación del apóstol servidor de la misión de Cristo» [23] .

La vida religiosa no es necesaria para la estructura de la Iglesia, pero es esencial para significar la sustancia de la Iglesia en el seguimiento de Cristo: comunidad misionera. De ahí que la teología del signo sea la vía eximia para establecer la relación entre la comunidad eclesial, que es carismática, y los carismas propios de las diversas familias que se acogen bajo la denominación vida consagrada (religiosa): «La profesión de los consejos evangélicos aparece como distintivo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana» (LG VI, 44). El eje de la vida consagrada radica en la profesión de los consejos evangélicos. Así lo rubricaba la exhortación *Vita consecrata*: «La profesión de los consejos evangélicos presenta a los llamados a la vida consagrada como *signo y profecía* para la comunidad del hermanos y para el mundo» (VC 15).

Todos estos imperativos se dejan reconducir a un indicativo que ha formulado bellamente el Papa Francisco en su famosa entrevista al director de *La Civiltà Cattolica*: «Los religiosos son profetas. Son los que eligieron un modo de seguir a Jesús que imitaba su vida con la obediencia al Padre, la pobreza, la vida de comunidad, la castidad [...]. En la Iglesia, los religiosos son llamados especialmente a ser profetas que dan testimonio de cómo se vive a Jesús en este mundo y anuncian cómo será el reino de Dios cuando llegue a su perfección. Un religioso no debe jamás renunciar a la profecía. Lo cual no

significa actitudes de oposición a la parte jerárquica de la Iglesia, aunque función profética y estructura jerárquica no coinciden».

[1] . Ponencia pronunciada en la XX Asamblea General de CONFER (Madrid, 12-14 de noviembre de 2013. Fue publicada con este mismo título en *CONFER. Revista de Vida religiosa* 53/201 (2014) 29-52.

[2] . S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una ecclesiología*, Sal Terrae, Santander 2002, 245-270.

[3] . S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 327-331.

[4] . G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, II, Herder, Barcelona 1969, 155.

[5] . B. SECONDIN, «En busca del soplo carismático del Concilio:» *CONFER* 52 (2013) 281-302. U. VALERO, «El Concilio Vaticano II y la vida religiosa»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 643-659.

[6] . Remito a mi estudio «*Aggiornamento* y formas de la vocación cristiana: laicos, pastores, religiosos», en *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, 262-296.

[7] . G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, o.c. 87; 155-160.

[8] . Para más detalles, P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il capitolo VI «De Religiosis» della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, Milano 1985.

[9] . *La Iglesia y su misterio* II, o.c., 89.

[10] . Véase el cuerpo doctrinal esbozado en la recopilación *La Iglesia de hoy y del futuro*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1982: «El carisma de los fundadores religiosos», 583-590; «Sirviendo y animando al mundo», 591-606; «Panorámica de problemas en la vida religiosa actual», 607-621; aquí, 609.

[11] . «El carisma de los fundadores religiosos», 585.

[12] . «Sirviendo y animando al mundo», 593. La expresión «carisma del Fundador» fue estudiada por F. CIARDI, *Le charisme de fondateur*, Roma 1966. La usa Pablo VI en *Evangelica testificatio*, 11, en el documento *Mutuae relationes*, 11.32 y en la exhortación postsinodal *Vita consecrata* (12.36.61.72.80.81).

[13] . P. ARRUPÉ, «La misión apostólica, clave del carisma ignaciano» (7-IX-1974), en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Santander 1981, 105-124.

[14] . *Ibid.*, 121.

[15] . G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Il Mulino, Bologna 1996, 73-79.

[16] . O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, «Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en H. LÉGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992, 33-78.

[17] . J. REUMANN, «La *koinonía* en las Escrituras»: *Diálogo Ecueménico* 29 (1994) 239-286.

[18] . *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, BAC, Madrid 1970, 34. Véase también: A. ANTÓN, «Ecclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en R. LATOURELLE (dir.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990, 275-294.

[19] . S. MADRIGAL, «Itinerario de la Iglesia-comunión: del Sínodo de 1985 al año jubilar»: *Sal Terrae* 90/4 (2002) 311-323.

[20] . «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 376-400.

[21] . Véase: M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, Madrid 1996, 301-330; 331-363; 421-451, respectivamente; para el Sínodo extraordinario de 1985, 271-299.

[22] . J. M. LERA, «Eclesiología de comunión», en A. APARICIO (ed.), *Suplemento al Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005, 247-273; aquí: 258.

[23] . P.-H. KOLVENBACH, «A los Provinciales y Superiores Mayores. *De Statu Societatis*: nuestros ministerios», en *Selección de escritos 1991-2007*, Madrid 2007, 170-187; aquí, 185.

TERCERA PARTE:

DINÁMICAS DE DESCENTRAMIENTO:
ECCLESIA AD EXTRA, IGLESIA EN MISIÓN

CAPÍTULO 11:
**La dimensión misionera:
del Vaticano II a la nueva evangelización**

El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia y la constitución pastoral forman parte del último grupo de documentos aprobados por el Concilio Vaticano II en la IX sesión solemne, el 7 de diciembre de 1965. Al decreto *Ad gentes* y a la constitución *Gaudium et spes* les hermana ese común espíritu en el que se espeja una de las características específicas de la última asamblea ecuménica de la Iglesia católica: nunca antes un concilio había puesto tanto énfasis en la acción pastoral y en la apertura misionera de la Iglesia al mundo [\[1\]](#) .

Aquí y ahora, al tratar de la misión de la Iglesia, el punto de referencia será el decreto *Ad gentes*, no la constitución pastoral, de la que ya nos hemos ocupado anteriormente. Precisamente, el 7 de octubre de 1965, la clausura de los debates sobre *Gaudium et spes* dio paso al debate sobre el esquema relativo a las misiones, que acabó recibiendo su aprobación solemne en la víspera de la clausura del Concilio. Sin ánimo de adentrarnos en los intrincados vericuetos de su proceso redaccional, sí que merece la pena rescatar de la crónica conciliar un episodio acaecido durante el tercer período de sesiones, esto es, en otoño de 1964, que afectó decisivamente a la orientación teológica de aquel documento.

Por ello, este capítulo arranca de la elaboración del decreto *Ad gentes* para poner de manifiesto cómo la idea de misión tiene rango de verdadero transversal y de hilo conductor en toda la reflexión conciliar. No en vano estamos ante un texto muy maduro y que ha integrado las formulaciones medulares de los grandes documentos del Vaticano II, empezando por la noción de Iglesia «sacramento universal de salvación». En un momento ulterior rastreamos la evolución de la teología de la misión, relanzada por otros importantes documentos del tiempo posconciliar, como la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), del beato Pablo VI, y la encíclica *Redemptoris missio* (1990), de san Juan Pablo II, dos piedras miliare en el itinerario de una Iglesia-en-misión que se sabe cruzando el umbral hacia una nueva fase del dinamismo misionero: la llamada «nueva evangelización». En este marco se inscribe la celebración de la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (7-28 de octubre de 2012), convocada por

Benedicto XVI, que estuvo dedicada a la problemática de *la nueva evangelización para la transmisión de la fe*.

A lo largo de este recorrido queríamos examinar y establecer la continuidad entre el espíritu de apertura misionera del Concilio y el Sínodo dedicado a la evangelización, al hilo de la afirmación de monseñor Rino Fisichella: la «nueva evangelización» es un «fruto del Vaticano II» [2]. Sin olvidar que la exhortación apostólica del Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, ha surgido como respuesta a las reflexiones de este Sínodo. De ese texto programático del Papa Bergoglio y de sus raíces latinoamericanas nos ocuparemos en el próximo capítulo.

1. El Concilio Vaticano II y las misiones: la orientación teológica del decreto *Ad gentes*

El episodio más relevante en la historia de la redacción del esquema *De missionibus* nos lo ha narrado con singular gracejo uno de sus protagonistas, monseñor Donal Lamont, obispo misionero y carmelita de origen irlandés [3]. Aquel acontecimiento tuvo lugar entre los días 6 y 9 de noviembre de 1964, cuando llegó por primera vez al aula el esquema sobre las misiones. Aquel texto había sufrido, al igual que otros documentos aún no discutidos, una poda rigurosa, según la decisión tomada con vistas a agilizar el avance de los trabajos. En otras palabras: nuestro esquema había quedado reducido a una serie de trece proposiciones y un proemio «sobre la actividad misionera de la Iglesia» [4]. No solo la brevedad mermaba su calidad, sino que además estaba impregnado de un enfoque predominantemente jurídico de las cuestiones misioneras, pues la noción de misión utilizada daba pábulo al concepto tradicional de expansión del cristianismo en nuevos territorios, primando así un interés por la organización de las nuevas Iglesias en las llamadas regiones o países «de misión», una problemática jurídica y disciplinar que recaía bajo la competencia de la Congregación para la propagación de la fe. No es de extrañar que el texto hubiera suscitado descontento, muchas reticencias y críticas reservas.

Sin embargo, el cardenal Pietro Agagianian, uno de los cuatro moderadores del Concilio y que, como prefecto de la Congregación *De Propaganda fide*, presidía la

comisión *De missionibus*, había invitado a Pablo VI a la inauguración de los debates. Un hecho insólito, pues fue la única sesión de trabajo a la que asistió Pablo VI durante el Vaticano II [5]. Efectivamente, el día 6 de noviembre, tras la misa celebrada en rito etíope, el Papa asistió personalmente a la Congregación General 116, y su presencia servía para lanzar la discusión del esquema sobre las misiones. Pablo VI, subrayando la responsabilidad misionera del Papa y de los obispos, elogió el texto y su asunto, es decir, las misiones, como dando por supuesto que aquel documento sería aprobado sin grandes discusiones, pero dejando abierta la puerta a la introducción de mejoras y correcciones. Sin embargo, los obispos misioneros y los superiores de órdenes religiosas misioneras se preguntaban por el sentido de aquella defensa de un documento, a su entender, muy pobre. Tras su intervención, el Papa abandonó el aula antes de que comenzara el debate. Entre los Padres que esperaban su turno de intervención se encontraba Monseñor Lamont, y con un cierto nerviosismo, como indica su propio relato.

Para entonces, el carmelita irlandés ya había participado en una reunión de obispos misioneros, donde había expresado su juicio acerca de las trece proposiciones de aquel esquema: «huesos secos». Pero ahora se veía ante el dilema de expresar su verdadero parecer sin contradecir pública y abiertamente a Pablo VI. Por eso fue siguiendo con cierta turbación los turnos de intervención de aquel día. Finalmente, al obispo de Umtali (en la entonces Rodesia del Sur, hoy Zimbabwe) «le salvó la campana», pues el debate se interrumpió hasta el día siguiente. El sábado 7 de noviembre presidía la sesión el cardenal Döpfner; a Lamont le correspondía intervenir en séptimo lugar, siendo el siete «su número de la suerte». Bajo aquellos buenos auspicios, nuestro carmelita habló en nombre de los obispos africanos anglófonos [6]. Con tiento y tacto criticó la insuficiencia de aquel esquema para impulsar la actividad misionera de la Iglesia. En el nudo de su argumentación utilizó el símil de los huesos secos, tomado del profeta Ezequiel (37,1-10), refiriéndose a las trece proposiciones del documento como «huesos secos sin carne ni tendones; ¡tan solo Dios sabe si viven!». Su parlamento incluía retóricamente el interrogante implícito en la analogía: ¿acaso tienen vida esos huesos? Algunos Padres, en medio de un nada disimulado regocijo, corearon con entusiasmo un enfático «no» [7].

La situación hizo pedir medida al cardenal Döpfner, que pretendía evitar además una deriva del debate en términos muy repetitivos. Así se fue abriendo paso la demanda de un documento más sustancioso y más acorde a «la naturaleza misionera de la

totalidad de la Iglesia, de su catolicidad, de la colegialidad episcopal y de la comunión de las Iglesias» [8] . Desde una perspectiva oriental, monseñor Zoghby presentó la misión de la Iglesia como una continuación de la misión de Cristo al mundo, que es «una epifanía del Señor, una irrupción de la luz divina sobre la obra de la creación»; y además añadía esta otra perspectiva: «El mensaje del Evangelio, al llegar a un país no evangelizado todavía, siembra la semilla de la palabra de Dios en almas que no están lejos de la Palabra (o Verbo) de Dios y que son almas que vienen siendo preparadas desde hace mucho tiempo por el Espíritu Santo» [9] .

En el transcurso de aquellas jornadas intervinieron veintiocho padres, y seis más esperaban su turno cuando fue aprobada, casi por unanimidad, la moción de clausurar el debate. El lunes 9 de noviembre, Felici propuso a los Padres una votación sobre el esquema en la edulcorada forma de esta pregunta: ¿Quiere usted que el esquema de las proposiciones *De activitate missionali ecclesiae* sea revisado de nuevo por la comisión competente? Así quedó mitigado un categórico rechazo del esquema (1.601 a favor de la revisión, frente a 301 en contra). En su reunión del 16 de noviembre, la Comisión *De missionibus* tomó la decisión de redactar un nuevo esquema. La comisión restringida, compuesta por cinco miembros (Lokuang, Riobé, Zoa, Lecuona Labandívar) bajo la presidencia de J. Schütte, de la Congregación del Verbo Divino, se puso a trabajar en firme, a comienzos de enero, en Nemi, cerca de Roma, eligiendo como expertos a Y. Congar, X. Seumois, J. Neuner, D. Grasso, J. Glazik y J. Ratzinger [10] .

Lo que estaba en juego era la definición de la misión de la Iglesia. Por un lado, el énfasis original puesto en la salvación de las almas como fin de las misiones se veía reemplazado por la idea directriz de la *plantatio Ecclesiae*, entendida en un sentido fuertemente institucional. En el debate interno de la misionología, previo a la apertura del Concilio, se perfilaban dos escuelas: la de Lovaina, que defendía la tesis de la implantación de la Iglesia, y la de Münster, que ponía el acento en la evangelización de los pueblos [11] . Por otro lado, se abría paso un desafío más radical que quería dar un significado más amplio a la noción de «misión» para que incluyera tanto la evangelización de las zonas descristianizadas en tierras históricamente cristianas como el compromiso general de la Iglesia en todos los aspectos de la vida humana. Por aquí iban las indicaciones de Y. Congar. En las páginas finales de su diario escribe sobre este punto, con fecha de 7 de diciembre de 1965: «*De Missionibus*: le chap. I est de moi de A à la

Z, avec emprunts à Ratzinger pour le n° 8» [12] . Esta información es altamente relevante, si se considera que ese capítulo primero del decreto contiene los principios doctrinales.

Otras páginas del diario de Y. Congar informan de la marcha de los trabajos en Nemi entre el 29 de marzo y el 2 de abril de 1965. Aquellas notas permiten identificar lo más sobresaliente y sustancial del vivo e intenso debate sobre la orientación teológica del futuro decreto *Ad gentes*. Cuando se le ha preguntado su opinión, ha formulado estos tres puntos: 1) si se quiere una definición *teológicamente* fundada de misión, hay que partir necesariamente de una noción amplia de la misión de la Iglesia misma, y después se puede precisar un sentido más estricto; 2) se debe definir la o las misiones por su objeto, y este no son territorios, sino hombres que no conocen a Cristo o no creen en Él; que, *de hecho*, estos grupos existen en ciertos *lugares* y que la misión apunta a ciertos territorios, es cierto, pero es algo accidental; 3) no se pueden oponer como contradictorias una definición geográfica y una definición sociológica (o, mejor dicho, antropológica), pues no están en el mismo plano: una es esencial, y la otra es accidental. «En mi opinión —concluía—, se debe poder situar la noción territorial en el interior de la definición que tiene a la vista las situaciones humanas» [13] .

El dominico francés achacaba a los canonistas Buijs y Paventi su incapacidad para pensar más allá de presupuestos jurídicos; por otro lado, A. Seumois, firme defensor de la idea de que el objetivo de las misiones era la *plantatio Ecclesiae*, en sentido territorial, se mostró muy renuente a la hora de aceptar la noción de misión de Congar, temiendo que el enfoque del teólogo condujese a una depreciación de las tareas de la clásica actividad misionera. Cuando, en el transcurso del debate, se invocó el número 17 del esquema *De Ecclesia*, Congar intervino en los siguientes términos: «Yo soy el redactor. No se quiere introducir ahí un concepto jurídico y estático, sino aplicar el concepto dinámico de Iglesia, que es el propio de la constitución. La noción de *plantatio* debe entenderse de la misma manera» [14] .

Esa perspectiva teológica se deja sentir en este pasaje del decreto *Ad gentes*: «La misión de la Iglesia se cumple por la actividad con la que, obedeciendo el mandato de Cristo y movida por la gracia y la caridad del Espíritu Santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos para conducirlos con el ejemplo de su vida y su predicación, con los sacramentos y demás medios de gracia, a la fe, a la libertad y la paz

de Cristo, de modo que se les manifieste el camino firme y sólido para participar plenamente en el misterio de Cristo» (AG 5).

Monseñor Lamont volvió a intervenir en el aula el 12 de octubre de 1965, durante la cuarta y última etapa conciliar, en representación de las congregaciones y órdenes misioneras. En esta ocasión resaltó que el nuevo esquema significaba, entre otras cosas, un verdadero reconocimiento de la labor misionera de muchos religiosos y un nuevo impulso para continuar aquella tarea anclada en la misma entraña de la Iglesia.

2. La misión como idea eclesiológica directriz en los documentos conciliares

No es nuestra intención proceder a un repaso y comentario de los capítulos y párrafos del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que ha sido objeto de comentarios autorizados a lo largo de los cincuenta años largos que nos separan de la clausura del Concilio [15]. Más bien, a la hora de revisar la teología del Concilio Vaticano II y su irradiación en el tiempo posconciliar, resulta de mayor interés mostrar de qué modo la idea misionera sirve de hilo directriz y de noción transversal a la doctrina conciliar en su conjunto, como expresión de su dinamismo o espíritu interno.

Hace algunos años, W. Kasper estableció en un artículo magistral cómo la noción de *comunión* era la idea directriz de los documentos del Vaticano II, para levantar acta de uno de los aspectos más sobresalientes de la eclesiología posconciliar al socaire de la celebración del Sínodo extraordinario de los Obispos (1985) [16]. Para el tema de la misión, en esta misma óptica, contamos con un trabajo pionero de J. Ratzinger, redactado poco después de la clausura del Concilio, exactamente en 1967, desde este presupuesto: a la hora de calibrar cuál es el peso específico de un tema conciliar no basta con indagar qué dice el documento correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esa materia en el repertorio general de textos aprobados. En consecuencia, aquel ensayo «provisional» –a decir de su autor– rastreaba las afirmaciones conciliares sobre el tema misionero fuera del decreto *Ad gentes* e identificaba su fundamentación en la constitución sobre la Iglesia y su plasmación en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar el problema mismo de las misiones, es

decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas [17] .

Siguiendo estas indicaciones se puede intentar otro tanto, también de manera provisional, recorriendo las líneas maestras de la recepción del Vaticano II señaladas en el título de la *relatio* final del Sínodo de 1985 y que vienen a coincidir con las cuatro grandes constituciones del Concilio: *La Iglesia* (LG) *bajo la Palabra de Dios* (DV) *celebra los misterios de Cristo* (SC) *para la salvación del mundo* (GS).

a) *Lumen gentium: el redescubrimiento de la catolicidad del pueblo de Dios*

El principal fundamento de la misión de la Iglesia estriba en su catolicidad, tal como lo indica el artículo primero del decreto *Ad gentes*: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser sacramento universal de salvación, por exigencia íntima de su misma catolicidad se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres, obedeciendo el mandato de su Fundador». La catolicidad es una nota característica del nuevo pueblo de Dios, y la constitución dogmática sobre la Iglesia ha realizado una relectura de esta propiedad esencial de la Iglesia en la sección correspondiente de su capítulo segundo (artículos 13-17). Al comienzo del párrafo 13 se establece que «al nuevo pueblo de Dios están llamados todos los hombres». Esta propiedad constitutiva del pueblo de la nueva alianza se explica desde la idea trinitaria de Dios, ligando de manera expresa la idea de la creación con la unidad de la naturaleza humana. El designio divino apunta hacia el objetivo de congregar a todos los hijos de Dios. En otros términos: la unidad interna de la creación y de la escatología encuentran su raíz última en la unidad de Dios. El drama de la historia humana es esa dispersión y disgregación, que contradicen la idea de unidad inscrita en la realidad de la humanidad creada. Las misiones del Hijo y del Espíritu Santo impulsan ese movimiento de unidad dentro de la historia de la salvación, frente a la desunión fruto del pecado. Dios creó una sola humanidad, envió a su Hijo para que fuera cabeza de ese pueblo nuevo y envió al Espíritu como principio de unidad. Las misiones trinitarias dibujan el movimiento fundamental de la realización de la unidad católica del nuevo pueblo de Dios. En este sentido hablan las palabras finales de ese mismo artículo: «Todos los hombres están llamados a la unidad católica del pueblo de Dios, símbolo y preludio de la paz universal; a esa unidad *pertenecen* los fieles católicos, los otros

creyentes en Cristo; a esa unidad *se ordenan* todos los hombres, llamados a la salvación por la gracia de Dios».

Esta catolicidad del pueblo de Dios permite contemplar eclesiológicamente las situaciones diferentes de la humanidad, creyente o no, en círculos concéntricos de diversa amplitud: desde la incorporación al pueblo de Dios en la Iglesia católica (cf. LG II, 14) y en las otras Iglesias o comunidades cristianas (cf. LG 15) hasta la ordenación a esa unidad católica en otras religiones o en el desconocimiento de Dios (cf. LG II, 16). El Concilio constata que amplios sectores de la humanidad están, desde el punto de vista teológico, fuera de la Iglesia, pero al mismo tiempo declara que todos los hombres están llamados al plan de salvación de Dios. A esta catolicidad del pueblo de Dios subyace esta doctrina de la gracia: la entera humanidad procede de Dios y hacia Dios camina, y el don de la gracia está dado a todo ser humano con su existencia, de modo que «la divina Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a quienes, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios, pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez». Esta perspectiva desemboca en la preocupación de la Iglesia por fomentar las misiones para promover la gloria de Dios y la salvación de todos los hombres. Con esta intención enlaza el artículo 17, que constituye un prelude del mismo decreto *Ad gentes*: la tarea misionera de la Iglesia se remonta a la misión del Hijo por el Padre; ella es instrumento del Espíritu Santo para realizar la voluntad salvífica de Dios en la historia universal formulada en el mandato misionero: «Id al mundo entero y anunciad el Evangelio» (cf. Mt 28,19-20). Y apostilla el texto conciliar: «Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades».

Se preguntaba en su ensayo J. Ratzinger: ¿contradice la libertad religiosa el mandato misionero de la Iglesia? Su respuesta iba en esta dirección: «La libertad religiosa es condición para que puedan darse de hecho las misiones» [18]. Fueron los obispos misioneros los defensores principales de esta opción, pues su trabajo se veía impedido por la pretensión de exclusividad de religiones nacionales. En el seno de esta pretensión late una forma de regular la relación entre sociedad y religión que esté presidida por la libertad del credo religioso. Por consiguiente, la libertad religiosa se convierte en un postulado interno a las misiones. En el marco de esta conexión entre libertad religiosa y misión, se derivan algunos imperativos concretos para los métodos misioneros: se censura el proselitismo (DH 4); se previene contra cualquier forma de coacción exterior

que pudiera viciar la libertad del acto de fe (DH 10); finalmente, se propone el ejemplo de Cristo y los modos de su predicación misionera, que exhiben un trato con amor, prudencia y paciencia (DH 14).

Ahora bien, tampoco se puede ahogar este otro interrogante irrefrenable y de creciente actualidad: ¿qué ocurre con las otras religiones no cristianas? Sin salir del artículo 17 de la constitución sobre la Iglesia, encontramos un germen de respuesta ante un tema sumamente complejo y descuidado durante mucho tiempo: la Iglesia retiene lo que hay de bueno en los otros hombres, culturas y religiones, de modo que todo lo bueno ya sembrado no se pierda, sino que además sea sanado, elevado y mejorado. Esta es una idea directriz desarrollada en la declaración conciliar *Nostra aetate*: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo» (NA 2). Otra consecuencia tiene que ver con la actitud de diálogo que exige el contacto con las otras creencias religiosas: «La Iglesia exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellas existen» (NA 2). Por tanto, el reconocimiento de la libertad religiosa y de las otras religiones no hace superflua la tarea misionera, sino que la sitúa a una nueva luz. Libertad religiosa y misión se condicionan y se regulan recíprocamente. En suma: no hay que oponer el diálogo a la misión. El anuncio misionero ha de transcurrir en el clima del diálogo interreligioso [19] .

b) *Dei Verbum: la revelación como diálogo de salvación*

El anuncio misionero debe articularse conforme a la misma estructura de la revelación cristiana. En este sentido hay que recordar la importante conexión que se puede establecer entre la comprensión más profunda del diálogo en la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, y el concepto de revelación que ofrece la constitución *Dei Verbum*: entre Dios y la humanidad se está dando un diálogo de salvación (*colloquium salutis*). Siendo la religión un diálogo entre Dios y el hombre, hay que subrayar el «origen trascendente» de ese diálogo, que instaura de modo muy específico la revelación acaecida en el Verbo de Dios, de modo que, instalada en esa misma lógica, «la Iglesia – escribe el Papa Montini– debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje. La Iglesia se hace coloquio» [20] .

El diálogo es la consecuencia más lógica del ser de Dios como amor. En palabras de E. Jünger, «Liebe aber drängt zur Sprache» [21], es decir, el amor puja por hacerse lenguaje. Dios mismo ha querido relacionarse con el ser humano a través de un diálogo. ¿Qué es la revelación de Dios sino el diálogo que Dios ha establecido con la humanidad a fin de llevarla a la plenitud de la comunión con Él? ¿Qué es la encarnación sino el culmen de esa conversación con que Dios ha regalado su palabra de amor? En esta longitud de onda suenan las afirmaciones que presiden el arranque del decreto *Ad gentes*: Dios dispuso entrar en la historia humana de un modo nuevo y definitivo (cf. AG 3-4). Esa glosa a la constitución sobre la revelación que es la exhortación apostólica *Verbum Domini*, de Benedicto XVI, se abre precisamente con esta observación: «La novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros» [22].

Se trata de una revelación de estructura sacramental, realizada en hechos y palabras intrínsecamente ligadas: «las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio» (DV 2). El carácter histórico de la comprensión de la fe está marcado por la forma cristológica de la revelación. En Jesucristo Dios ha irrumpido en nuestra historia. La forma y razón última de la apertura misionera de la Iglesia al mundo deriva de la forma específica en que el Dios trinitario se ha abierto al mundo: la apertura de Dios al mundo, en Cristo, se realiza en la forma del «envío» (*missio*), con el fin de penetrarlo todo con su amor. La misión de la Iglesia es prolongación del envío a este mundo de la Palabra divina; por la presencia en ella del Espíritu Santo sigue resonando en ella la viva voz del Evangelio (DV 8). En esta línea se ha de situar la apreciación del decreto sobre las misiones: «El tiempo de la actividad misionera transcurre entre la primera venida del Señor y la segunda, en la que la Iglesia será recogida de los cuatro vientos como mies para el reino de Dios. Es necesario predicar el Evangelio a todas las gentes antes de que venga el Señor» (AG 9).

En suma: la apertura dialogal de la Iglesia al mundo es continuación de ese envío o misión y de ese gesto del amor desinteresado de Dios que se derrama, aunque quede sin respuesta. Precisamente, la constitución dogmática sobre la revelación recurre a estas palabras de la Primera Carta de Juan: «Os anunciamos la vida eterna: que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también

vosotros viváis en esta comunión nuestra, que es comunión con el Padre y con el Hijo, Jesucristo» (1 Jn 1,2-3).

c) *Sacrosanctum Concilium: la dimensión misionera de la liturgia, fuente y culmen de la vida cristiana*

El esquema sobre la liturgia fue el primer documento que entró en el aula para ser debatido y fue también el primero en recibir solemne aprobación. Con razón, M. Faggioli [23] se ha referido a la constitución *Sacrosanctum Concilium* como el *incipit* cronológico y teológico del Vaticano II para llamar la atención sobre su lugar específico en la obra de renovación eclesial acometida por el Concilio. Ya lo había indicado J. Ratzinger en sus impresiones personales de perito conciliar. A su juicio, la reforma litúrgica no solo ofrecía un terreno apropiado para expresar la mentalidad y orientación de los Padres, sino que entrañaba esta otra decisión de mayor alcance: era una confesión de fe en la fuente de la que mana la vida de la Iglesia y, por tanto, el verdadero punto de partida de toda renovación [24]. La liturgia expresa, sobre todo en la celebración del misterio eucarístico, el desposorio de la Iglesia con su Señor y, por la participación en el sacrificio de Cristo, completa su misión más íntima: la adoración del Dios trinitario. Aquel documento incluía además una visión eclesiológica que anticipaba aspectos esenciales del tema que presumiblemente iba a ser el tema central del Concilio: la doctrina sobre la Iglesia. De manera especial, se conseguía un punto de partida sacramental que ofrecía un inmejorable presupuesto para una renovación de la eclesiología, más allá de su estrechamiento jurídico y societario. Por otro lado, las discusiones sobre la renovación y la adaptación de la Liturgia latina en otras culturas y en otras lenguas era una cuestión que preocupaba intensamente a los obispos misioneros.

A los cincuenta años de la inauguración del Concilio, *Sacrosanctum Concilium* nos sigue recordando varias cosas que afectan a nuestro tema específico. En primer lugar, la lógica de la vuelta a las fuentes (*ressourcement*) es el impulso más poderoso para la puesta al día (*aggiornamento*) del catolicismo en el mundo moderno. En segundo lugar, el redescubrimiento de la centralidad de la Escritura y de la eucaristía dejó puestas las bases de la renovación de la idea de Iglesia en clave sacramental (SC 5) y comunitaria (SC 26). Por ello, en tercer lugar, siendo decisiva la reflexión sobre la liturgia como «culmen al que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde

mana toda su fuerza» (SC 10), es preciso recordar al mismo tiempo esa afirmación complementaria que presupone la dimensión misionera: «La sagrada liturgia no agota toda la acción de la Iglesia, pues antes de que los hombres puedan acceder a la liturgia es necesario que sean llamados a la fe y a la conversión: *¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído?, ¿o cómo creerán en Él sin haber oído de Él?, ¿y cómo oirán si nadie les predica?, ¿y cómo predicarán si no son enviados?*» (Rom 10,14-15)» (SC 9).

Al hilo de los interrogantes del Apóstol de los gentiles, el documento recuerda seguidamente la tarea de anunciar el mensaje de la salvación a los no creyentes y la tarea de predicar a los hijos de la Iglesia la fe y la penitencia, como preparación para la vida sacramental y para el apostolado en el mundo. En el fondo, hablar de misión no equivale a pensar solo en crecimiento exterior y numérico, sino que significa también el crecimiento interno del cuerpo de Cristo, que es un organismo vivo y de cuya vitalidad interna, alimentada por la fe y los sacramentos, depende el vigor de su expresión en el testimonio apostólico y en el anuncio del Evangelio. Finalmente, la liturgia, en especial la eucaristía, verdadera fuente de la que mana hacia nosotros la gracia para la santificación y glorificación de Dios, tiene una clara orientación *ad extra*, de modo que puede afirmarse que la eclesiología eucarística es el principal presupuesto de la acción misionera de la Iglesia. De esta manera se hace verdad aquel objetivo profundo que J. Schütte quería imprimir al decreto sobre las misiones: repatriar la misión en el corazón de la Iglesia [25] .

d) Gaudium et spes: el modelo histórico-salvífico de la misión

El llamado esquema XIII, sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, debía ser, en expresión del Papa Montini, «la corona de la obra del Concilio». Vienen bien al caso las palabras pronunciadas por Pablo VI el 21 de noviembre de 1964, en el discurso de clausura del tercer periodo de sesiones: «Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para

el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar a los hombres. La Iglesia santa, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz» [26] .

La Iglesia es para el mundo. Esta fórmula viene a expresar el cambio de perspectiva incoado por el Concilio Vaticano II, sobre todo si se toma como punto de referencia el *Syllabus* (de 1864), cuyo famoso número 80 rechaza globalmente el progreso y niega que el Romano Pontífice deba reconciliarse con el liberalismo y la cultura reciente. La cuarta constitución del Vaticano II adopta desde sus primeros compases una actitud de apertura al mundo, que se sustancia en este lema: «*Gaudium et spes, luctus et angor hominum*» [27] . Se llama constitución *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Ese carácter *pastoral* se sitúa en la óptica de la lúcida afirmación de Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio: «Una cosa es la sustancia, o sea, la verdad de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la formulación o su revestimiento» (cf. GS 62). Así las cosas, en la primera parte de la constitución se expone la visión cristiana del ser humano, del mundo y de su propia actitud ante ambos; en la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y la sociedad actuales, de la familia, de la cultura, de la política, de la economía, de la paz.

En una lectura esencial de la constitución pastoral, reflatando la nueva forma de la relación Iglesia-mundo, ocupa un lugar de excepción el capítulo IV de su primera parte y deja abierta la puerta a la segunda. De su importancia habla ya el hecho lingüístico de que su título acoja el de la constitución, anteponiéndole una palabra altamente significativa: la misión o tarea (*munus*) de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Su comprensión de la misión en clave histórico-salvífica (S. Dianich) queda bien sintetizada en estas palabras: «La Iglesia, a la vez sociedad visible y comunidad espiritual, avanza junto con toda la humanidad y experimenta la misma suerte terrena del mundo, y existe como fermento y alma de la sociedad humana, que debe ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios» (GS 40).

En la *Relatio* final del Sínodo extraordinario de los Obispos dedicado a la aplicación y recepción del Vaticano II, se subraya la importancia y la actualidad de la Constitución *Gaudium et spes* a la hora de plantear el tema de la misión de la Iglesia en el mundo. Ahí se advierte de la evolución de los signos de nuestro tiempo, con nuevas formas de opresión, injusticia, guerra, terrorismo y otras formas de violencia que demandan una oportuna reflexión teológica a la luz del Evangelio. También se recordaba cómo la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En la clave de la opción preferencial por los pobres exhortaba a entender la misión salvífica de la Iglesia en una clave integral, donde el anuncio del Evangelio implica asimismo la promoción humana, de modo que «las falsas e inútiles oposiciones entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo deben ser apartadas y superadas» (n. 31). Ya la constitución pastoral, que contempla a los cristianos como ciudadanos de las dos ciudades, había avisado de que la separación entre la fe que se profesa y la vida cotidiana era uno de los errores más graves de nuestro tiempo (cf. GS 43).

3. Cambio de paradigma en la teología de la misión: *Ad gentes, Evangelii nuntiandi, Redemptoris missio*

Al presentar la historia de la redacción del decreto *Ad gentes* hemos recordado los esfuerzos de Congar para que este documento diera cabida a la perspectiva dinámica y misionera que preside la constitución sobre la Iglesia. El proceso de *aggiornamento* pastoral pretendido por san Juan XXIII ha permitido a la Iglesia salir de su actitud defensiva y anti-moderna, para entrar en un diálogo de discernimiento crítico con el mundo contemporáneo. Por eso se ha podido hablar de un cambio de paradigma, que diseña un nuevo modo de ser y de estar de la Iglesia en esta sociedad y en este mundo, que es el mundo de las sociedades pluralistas, el mundo del cristianismo dividido en familias confesionales, el mundo de las muchas culturas y religiones no cristianas, el mundo globalizado presentado en *Gaudium et spes*. En este horizonte se sitúan los tres documentos conciliares que se han ocupado, bajo distintos puntos de vista, de la misión de la Iglesia en las nuevas condiciones sociales, históricas y religiosas. De ahí que el

decreto *Ad gentes* haya de ser leído a la luz de las dos declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas [28] .

a) «*La Iglesia hace la misión, la misión hace la Iglesia*»

Uno de los aspectos más característicos de la recepción del Concilio Vaticano II en los manuales de eclesiología es la presencia de una sección o capítulo dedicado a la evangelización o misión. La emergencia de una «eclesiología de la misión» aparece ya en los mismos títulos de los tratados sobre la Iglesia, donde el término acompaña y escolta a la noción de comunión, otra palabra talismán en la teología posconciliar [29] . Severino Dianich ha utilizado la expresión «eclesiología dinámica» para subrayar que la reflexión teológica sobre la misión debe ocupar un lugar central en el corazón de la eclesiología y no ser un mero apéndice de ella [30] . La comprensión de la Iglesia pasa, –dice el teólogo italiano–, por la interpretación del acto misionero fundamental, que no es otro que el de la comunicación de la fe (cf. 1Jn 1,3ss), conforme al mandato misionero del Resucitado (Mt 28,19-20).

La pregunta sobre la misión, ¿qué hace la Iglesia?, se transforma por ello en una pregunta acerca de la identidad de la Iglesia. Esta correlación representa uno de los fermentos más vivos de la reflexión teológica actual, típica del cambio de perspectiva introducido por el replanteamiento de la tarea de la Iglesia en el mundo actual al hilo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. En palabras de S. Dianich: «Si, por un lado, es verdad que no solo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia, por otro lado no se ve cómo sería posible tener una inteligencia de la misión que tuviera como tema a una Iglesia de la que nunca se llegase a trazar un retrato» [31] . Ahí se sitúa la pujanza de esos dos nombres para hablar de la Iglesia, comunión y misión, dando curso a una constatación de gran alcance teológico: la eclesiología de inspiración trinitaria de *Lumen gentium* es misionera hasta los tuétanos [32] . Así, la misión se ha convertido en un tema eclesiológico. Por eso, en la recepción de la doctrina conciliar se ha podido hablar de una Iglesia *extrovertida* y de la emergencia de un cambio de paradigma: de las misiones a la misión, de la misión a la evangelización, de la evangelización a la inculturación de la fe y a la nueva evangelización [33] .

Los primeros pasos están ya dados en el decreto *Ad gentes*: la evangelización anterior al Concilio se había concebido básicamente como llevar el Evangelio a tierras remotas, allí donde este nunca había sido proclamado y predicado. Esta perspectiva ha sido reconsiderada ya profundamente en el mismo decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, que coloca la forma tradicional de las llamadas misiones extranjeras en el horizonte de su afirmación fundamental: «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). Con todo, los comentaristas han notado una oscilación del lenguaje: por un lado, existe una comprensión de la Iglesia que define la *misión* como una función esencial de la Iglesia; pero, por otro, se aprecia aquella concepción que insiste en la misión como una actividad particular de la Iglesia, sobre todo cuando habla de las *misiones* como «empresas concretas con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia, cumplen, yendo por todo el mundo, el deber de predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Cristo» (cf. AG 6) [34] .

No obstante, a la luz de la génesis del texto habría que insistir en el espíritu sobre el que se sostiene la letra: el decreto *Ad gentes* está fundado en la misma teología trinitaria de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, de modo que la tradicional idea de las *misiones extranjeras* ha sido resituada en el marco teológico más amplio de una comprensión de la Iglesia como resultado desbordante del amor de Dios, expresado en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu (cf. AG 2-4). De ahí la consecuencia: la Iglesia es misionera por naturaleza. Esta perspectiva es muy importante y de gran alcance, ya que su fundamento trinitario conecta con esa centralidad que el misterio trinitario desempeña o debe desempeñar en la vida y en la teología cristianas. Existe la misión porque Dios ama al género humano: del amor fontanal de Dios fluye el envío del Hijo Jesucristo (misterio de la encarnación) y del Espíritu Santo en Pentecostés. Los apóstoles y sus sucesores, los obispos, han recibido la tarea de anunciar el Evangelio. La misión de la Iglesia consiste en hacer partícipes a todos los hombres y pueblos del amor de Dios, de modo que el Evangelio sea fermento de la libertad y de la paz. Todos los cristianos han recibido el Espíritu para realizar la misión de Cristo y están llamados a participar en la vida y el envío del Dios uno y trino. Esta misión divina se desarrolla en la historia humana a través de la actividad de los miembros de la Iglesia.

b) *Itinerario de la ecclesiología de la misión: Evangelii nuntiandi y Redemptoris missio*

Por otra parte, hay que recordar que la noción de «evangelización» constituye uno de los objetivos de la actividad misionera de la Iglesia, junto con la fundación de Iglesias (AG 6). Uno de los frutos de esta descripción teológica de la misión se percibe ya en el cambio de denominación que recibió en 1967 la congregación romana *De Propaganda Fide*, que pasó a llamarse Congregación para la Evangelización de los pueblos (*pro gentium evangelizatione*). La idea de evangelización tiene profundas raíces bíblicas en el anuncio de Jesucristo (Lc 4,18), en la narración de la primitiva comunidad (Hch 5,42) y en la teología paulina (1 Cor 1,17).

Este concepto experimentó un relanzamiento especial en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, al cabo de diez años de la clausura del Vaticano II, como resultado de la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos. El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo el primer evangelizador (EN 7). Sin entrar en un análisis más detallado, puede decirse que este texto opera una identificación entre evangelización y misión. En este sentido, venía a prolongar algunas ideas germinales de su primera encíclica, *Ecclesiam suam*: «La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia. [...] Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN 14).

En el proceso de evangelización se pueden distinguir varias etapas, que recorren el camino desde el testimonio, el anuncio del kerigma, la predicación y la catequesis, hasta la recepción de los sacramentos (EN 21-24). La exhortación apostólica del Papa Montini ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, recordando que la obra de evangelización incluía las cuestiones extremadamente graves que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo (cf. EN 29.31.38.70). Con esta reflexión de Pablo VI se ha instalado en el corazón de la Iglesia católica el nuevo paradigma de la evangelización, que incluye la promoción y la liberación humanas junto al anuncio de la fe, como dos caras de la misma moneda. Este texto del magisterio no pasó desapercibido, sino que caló hondo en Latinoamérica y en el Tercer Mundo, abriendo además un proceso que se había visto impulsado previamente por la asamblea

del CELAM en Medellín (1968) y que cobrará nuevo impulso, más tarde, en Puebla (1979). Durante su viaje a Centroamérica, con ocasión de una reunión plenaria del CELAM celebrada en Puerto Príncipe (Haití) el 9 de marzo de 1983, Juan Pablo II utilizó el lenguaje de la nueva evangelización: «La conmemoración del milenio de evangelización tendrá su significación plena si es un compromiso vuestro; compromiso no de re-evangelización, sino de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión» [35] .

Entretanto, casi en paralelo, y prolongando las intuiciones sobre la cultura de *Gaudium et spes* (53-62) y las orientaciones de *Evangelii nuntiandi* que describen la misión de evangelizar en términos de «introducir la fuerza del Evangelio en lo más íntimo de la cultura humana y de las formas de la misma cultura», se ha ido abriendo paso el neologismo «inculturación» [36] . Este término designa tanto la acomodación del Evangelio a las diversas culturas como una acción al servicio de la promoción de los hombres. Esta reflexión se vio relanzada en el marco de la IV Asamblea Ordinaria del Sínodo de los obispos, que se ocupó expresamente de la inculturación de la catequesis. La exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979) representa la acogida oficial en un documento magisterial de esta categoría de inculturación, una noción que entra a formar parte de ese nuevo paradigma de la misión evangelizadora. La exigencia de inculturación, prevista ya en algunos pasajes del decreto *Ad gentes* (22), se impone a todas las comunidades cristianas, bien se trate de nuevas Iglesias o de cristiandades ya antiguas. Como en tiempos del apóstol Pablo, en el proceso de inculturación se pone a prueba la fuerza de adaptación del mensaje cristiano a los diversos contextos.

El lenguaje sobre la nueva evangelización se sitúa en esa misma perspectiva. En el horizonte histórico de una sociedad secularizada y cada vez más plural y en el marco del diálogo interreligioso, el concepto «nueva evangelización» fue adquiriendo contornos más precisos en la encíclica misionera *Redemptoris missio* (1990) de Juan Pablo II. Este documento nació con la vocación de servir a la celebración del veinticinco aniversario del decreto *Ad gentes*. Allí se tipifican tres diversos escenarios de la misión, tres modelos puros: las misiones en el sentido tradicional del término; la pastoral de mantenimiento; y la nueva evangelización en lugares de antigua tradición cristiana que han perdido su contacto con la Iglesia (RM 33) [37] .

Esta encíclica considera que la evangelización, más allá del desarrollo de la misión *ad gentes*, se ha de desplegar en nuevos areópagos, es decir, nuevos escenarios que están surgiendo en la historia humana y que han de ser habitados y transformados en lugares de testimonio y de anuncio del Evangelio (n. 37) [38]. Podemos recordarlos de forma sumaria, tal como fueron recreados en el texto de los *lineamenta* preparado para el Sínodo de los Obispos sobre «la nueva evangelización para la transmisión de la fe» [39]: el escenario cultural de fondo es una época marcada fuertemente por la secularización, el fenómeno cultural de la migración, el escenario de los medios de comunicación social, el escenario de una duradera crisis económica, el escenario de la investigación científica y tecnológica, el escenario de la política. Son nuevos areópagos donde –siguen diciendo los *lineamenta*– afloran temas y sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio: «el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; la mejora en los mecanismos de gobierno mundial y nacional; la construcción de formas posibles de escucha, convivencia, diálogo y colaboración entre diversas culturas y religiones; la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo de las minorías; la promoción de los más débiles; la protección de la creación y el compromiso con el futuro de nuestro planeta».

Si nos detenemos un momento y reflexionamos sobre el itinerario posconciliar de la teología de la misión y su maduración, desde la constitución pastoral y el decreto conciliar *Ad gentes* (1965) hasta la encíclica *Redemptoris missio* (1990), pasando por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), podemos percibir la huella límpida de esta constelación de ideas: la misión como participación en la misión del Dios uno y trino, la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios, la misión como anuncio de Jesucristo, Salvador universal. Se ofrecen así varias *constant*es que habrán de ser trasladadas a los distintos *contextos*. En este sentido, los misionólogos Bevans y Schroeder reconocen que esos tres documentos magisteriales convergen hacia un enfoque común que establece un modelo de «misión como diálogo profético» [40].

4. El Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización: una nueva etapa histórica en el dinamismo misionero

Esos tres documentos constituyen los antecedentes teológicos de la celebración de la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos (7-28 de octubre de 2012) y de su tema específico, bien expresado en esta afirmación tomada de los *lineamenta*: «El mandato misionero con el cual se concluye el Evangelio (cf. Mc 16,15s; Mt 28,19s; Lc 24,48s) está lejos de cumplirse; ha entrado en una nueva fase» [41] .

En realidad, no hay situación eclesial que pueda sentirse excluida de este programa: las antiguas Iglesias cristianas enfrentadas al abandono de la fe, las nuevas Iglesias en busca de formas de inculturación, las diversas comunidades cristianas en el ejercicio de una atención pastoral que sepa vencer la rutina. En este sentido resulta oportuno recordar que el capítulo primero de los *lineamenta* del Sínodo habla de «tiempo de nueva evangelización» y reclama un ejercicio de discernimiento recuperando un pasaje de la constitución pastoral: «El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados que progresivamente se extienden al universo entero» (GS 4) [42] .

«Nueva evangelización es sinónimo de misión» [43] . En estos términos hablaban los *lineamenta* elaborados para el Sínodo de los Obispos que Benedicto XVI convocó en el Año de la fe y que, para nuestras reflexiones, marca un punto de llegada. En este momento podemos evocar el pronóstico de Jean Guitton, que profetizó que el Concilio perviviría en los sínodos; es claro que los sínodos celebrados hasta el presente han ido ocupándose de forma sistemática de los grandes temas conciliares [44] . A la luz de esta idea habría que preguntarse por el lugar exacto que ocupa la décimo tercera asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos en la secuencia de las que la han precedido. Se abre así un campo de estudio que rompe los límites de este trabajo, de modo que solo podemos dejar apuntadas algunas líneas de futuro trabajo que ayudarán a calibrar y tomar conciencia de la recepción del Vaticano II.

Si nos ceñimos a la temática de la transmisión de la fe, del testimonio y anuncio y de la acción litúrgica, quedamos remitidos inmediatamente a las dos últimas asambleas sinodales que la han precedido: sobre la eucaristía y sobre la Palabra de Dios. «En estas dos asambleas, la Iglesia ha sido invitada a reflexionar y a tomar plena conciencia de la dinámica profunda que sostiene su identidad: la Iglesia transmite la fe que ella misma vive, celebra, profesa y testimonia» [45] . Al insistir en la dinámica del anuncio y del testimonio se abre una clara conexión con el Sínodo de la Palabra, celebrado del 5 al 26

de octubre de 2008 bajo el lema *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*, cuyo resultado final fue la exhortación apostólica *Verbum Domini*. La tercera parte reflexiona sobre la misión de anunciar la Palabra al mundo, señalando que de la Palabra de Dios surge la misión de la Iglesia (n. 92) y que existe una conexión intrínseca entre la *comunicación de la Palabra de Dios* y el *testimonio cristiano* (n. 97). En esta misma línea de la transmisión de la fe había insistido la Asamblea General Ordinaria dedicada a la catequesis, preocupada de manera específica por los métodos que la Iglesia ha empleado y elaborado para llevar a cabo la «pedagogía de la fe». Por eso, los *lineamenta* se remontan aguas arriba en la historia del Sínodo, dando acogida a la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de 1979, que proponía dos instrumentos fundamentales para la transmisión de la fe: la catequesis y el catecumenado [46] .

Hay que añadir una conexión más remota en el tiempo con los sínodos de 1971 y de 1974, dedicados a la presencia evangelizadora de la Iglesia en el mundo, con una nueva sensibilidad hacia los problemas de la pobreza y del subdesarrollo, tal como puso de relieve Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*. Por lo demás, la insistencia en la catequesis, la iniciación cristiana y el catecumenado nos retrotrae de nuevo al primer impulso proporcionado por el decreto *Ad gentes* (14), sin olvidar que la finalidad de esta institución eclesial es eminentemente misionera. Así lo establecía el decreto conciliar: «Perteneciendo, ante todo, al cuerpo de los obispos la preocupación de anunciar el Evangelio en todo el mundo, el Sínodo de los Obispos, o sea “el Consejo estable de Obispos para la Iglesia universal”, entre los asuntos de importancia general debe considerar especialmente la actividad misionera como deber supremo y santísimo de la Iglesia» (AG 29). En suma: la XIII Asamblea del Sínodo de los Obispos debía ahondar en esta convicción: «el cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales» [47] .

Todos estos aspectos y elementos de discernimiento se dieron cita en la Asamblea general del Año de la fe, con vistas al objetivo de relanzar la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Y bien, ¿qué significa «nueva evangelización»? [48] .

Reflotemos una descripción de las varias que ofrece el documento:

«La Iglesia tiene que dar hoy un gran paso adelante en su evangelización; debe entrar en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero. En un mundo que, con la desaparición de las distancias, se hace cada vez más pequeño, las comunidades eclesiales deben relacionarse entre sí, intercambiar energías y medios, comprometerse en la única y común misión de anunciar y vivir el Evangelio» [49] .

Esta reflexión retoma un pasaje de la exhortación apostólica *Christifideles laici* de san Juan Pablo II, donde no se puede dejar de advertir el eco de la expresión italiana que Juan XXIII empleó en el texto original de su alocución inaugural del Vaticano II: el Concilio debía ser un *balzo innanzi*, un salto hacia delante. Estamos, por tanto, ante la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, cuyo espíritu más profundo habría que recuperar ahora para dotar de renovada hondura a la llamada nueva evangelización: san Juan XXIII se había ocupado de la situación presente de la humanidad y de la Iglesia, de modo que de esa interpretación de los signos de los tiempos hizo derivar la tarea específica del Concilio Vaticano II; más aún, de ahí dedujo el tipo de Concilio que podía dar respuesta a los desafíos planteados en aquella hora: un Concilio *pastoral*. Siguiendo las indicaciones del plan Suenens, se trataba de poner a la Iglesia en estado de misión.

La locución «nueva evangelización» entraña un componente dinámico que sirve «para indicar el esfuerzo de renovación que la Iglesia está llamada a hacer para estar a la altura de los desafíos que el contexto sociocultural actual plantea a la fe cristiana, a su anuncio y a su testimonio, en correspondencia con los fuertes cambios que están teniendo lugar» [50]. Por otro lado, hay que tener en cuenta que esa realización histórica de la misión ya ha hecho un recorrido bajo los auspicios de la «nueva evangelización», cuyo significado sintetizó el cardenal A. Dulles en estos diez puntos [51]: la nueva evangelización es cristocéntrica; es ecuménica; se mueve en la esfera del diálogo interreligioso; es respetuosa de la libertad religiosa; es un proceso continuo; incluye la doctrina social de la Iglesia en un esfuerzo por la justicia y la promoción del bien común del género humano; atiende a la evangelización de las culturas; utiliza los medios de comunicación social; atañe a todos los cristianos; es la obra del Espíritu Santo.

5. Conclusión: «la nueva evangelización comenzó con el Vaticano II»

En el despliegue inicial del Vaticano II pudo parecer que la cuestión de las misiones había quedado relegada a un segundo plano, frente a los intereses primarios que refulgían desde la misma convocatoria del Concilio: el *aggiornamento*, la renovación de la Iglesia, la unión de los cristianos. No obstante, una vez que el tema de la Iglesia fue reconocido como el tema central en la agenda conciliar, difícilmente podía dejarse escapar una profundización en su dimensión misionera. En esta línea, monseñor Riobé pidió, en su

intervención del 7 de noviembre de 1964, un documento de suficiente nivel, para que «el Concilio del *De Ecclesia* pudiera ser también el gran concilio misionero» [52] .

En realidad, el dato angular de la conciencia de una Iglesia-en-misión no es un descubrimiento del decreto *Ad gentes*, sino que depende de la asunción de la doble orientación *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia que aparece plasmada en *Lumen gentium* y en *Gaudium et spes*. De esta manera, el decreto se convierte en caja de resonancia de los principios eclesiológicos más innovadores del Vaticano II. Cuando el decreto describe la naturaleza esencialmente *missionera* de la Iglesia (cf. AG 2-4), no hace sino reconocer que la Iglesia existe al interior del proceso trinitario que la engendra y la envía en misión (cf. LG I, 2-4; GS 40). La Iglesia existe porque sigue en vigor el envío misionero que ha recibido de su Señor (cf. LG II, 17). Estamos ante una tarea que afecta a toda la Iglesia en su condición de pueblo de Dios (cf. LG 17; AG 23).

La Iglesia-en-misión es, en primer término, la Iglesia local. El decreto asume muy explícitamente en su capítulo tercero (AG 19-22) el redescubrimiento de una eclesiología misionera de la Iglesia local (cf. LG III, 26. 23). Y apunta en otro lugar: «Pero como el pueblo de Dios vive en comunidades sobre todo diocesanas y parroquiales y, en cierto modo, se hace visible en estas, corresponde también a ellas dar testimonio de Cristo ante las gentes» (AG 37). Puede decirse que el decreto *Ad gentes* es exponente de una eclesiología misionera de comunión (AG 38: *communio et cooperatio Ecclesiarum*). Ya el dominico Le Guillou había utilizado esta misma clave: la Iglesia es una «comunidad misionera» [53] . Por eso hay que estar alerta, y no se pueden desconocer las graves repercusiones que operan las divisiones eclesiales en el ejercicio de la actividad misionera (AG 6).

A lo largo de estas reflexiones, siguiendo el rastro de la conciencia misionera de la Iglesia posconciliar, hemos podido constatar una continuidad estructural entre la perspectiva pastoral del Vaticano II y la nueva evangelización, objeto de reflexión de la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos. La apertura misionera de la Iglesia al mundo, como legado característico del espíritu del Concilio *pastoral*, es el factor que sigue estableciendo la conexión más profunda entre ambos acontecimientos con vistas a la misma recepción del Concilio Vaticano II. Y, sea dicho de paso, aunque hemos de volver sobre ello: la reflexión sinodal constituye el antecedente inmediato de la

exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, con la que Francisco ha querido poner a la Iglesia, de nuevo, en estado de misión.

Recordemos la reflexión que san Juan Pablo II hizo hace algunos años para afirmar que la nueva evangelización había comenzado con el Vaticano II [54]. En su conversación con el periodista Vittorio Messori rechazaba que *nueva evangelización* tuviera que ver con restauración o proselitismo; más bien, «si a partir de la *Evangelii nuntiandi* se repite la expresión *nueva evangelización*, es solamente en el sentido de los nuevos retos que el mundo contemporáneo plantea a la misión de la Iglesia» [55]. Yendo al fondo, es decir, a los presupuestos teológicos, se puede concluir que el hecho de que la nueva evangelización se haya convertido en la clave de la acción pastoral de la Iglesia actual se entiende bien desde la omnipresencia del tema de la «misión» en los documentos conciliares, a partir de esa noción y conciencia de una Iglesia servidora de la misión de Cristo, el rostro de la misericordia, y, por ello, servidora del mundo, «sacramento universal de salvación» y servidora de los más pobres. De ello nos ocuparemos en los capítulos 13 y 14.

Una nota final. Hay que reconocer que el sujeto de la evangelización son las comunidades cristianas reales y concretas, donde resuena para todos nosotros la hora de la *martyría*, del testimonio. «El hombre contemporáneo –indicaba Pablo VI– escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan; o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio» [56]. Desde la certeza de que «el testimonio es extremadamente sensible a la *naturaleza contextual* de la misión de la Iglesia» [57], recordemos el llamado decálogo del «testimonio» que nos propone el artículo 11 del decreto *Ad gentes*: 1) estrechar las relaciones de estima y amor entre los hombres; 2) mostrarse miembros vivos del grupo humano en medio del cual se vive; 3) participar a través de las relaciones y actividades en la vida cultural y social; 4) familiarizarse con las tradiciones nacionales y religiosas de los otros; 5) descubrir aquellos gérmenes de las «semillas del Verbo» que hay en ellos; 6) seguir atentamente la evolución profunda que se verifica en los pueblos; 7) esforzarse para posibilitar que los otros despierten a un deseo más vehemente de la verdad y del amor revelado por Dios; 8) conocer a los hombres en medio de quienes se vive, animados por el Espíritu; 9) dialogar sincera y pacientemente, mostrando las riquezas que Dios ha dado; 10) iluminar esas riquezas con la luz del Evangelio, liberándolas y encaminándolas hacia Dios Salvador.

[1] . Sobre esta perspectiva remito a mi libro *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo – U. P. Comillas, Madrid 2012, 180-205. En este capítulo reelaboro otros dos trabajos: S. MADRIGAL, «La misión de la Iglesia en el mundo: del Vaticano II a la nueva evangelización»: *Corintios XIII* 144 (2012) 87-108; ID., «La actividad misionera de la Iglesia, *ad gentes divinitus missa ut sit sacramentum salutis universale*», en V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 355-398.

[2] . Cf. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander 2012, 13ss.

[3] . D. LAMONT, «*Ad gentes*: a missionary Bishop remembers», en A. STACPOOLE (ed.), *Vatican II by those who were there*, Geoffrey Chapman, London 1986, 270-282. Sus recuerdos biográficos pueden verse en Mons. DONAL LAMONT, O. Carm., *Pueblo adquirido. Discurso desde el banquillo de los acusados*, Ediciones Carmelitanas, Madrid 2011, 158-162.

[4] . El texto del esquema puede verse en AS III/6, 327-332. Cf. S. PAVENTI, «Iter dello schema *De activitate missionali Ecclesiae*»: *Euntes docete* 19 (1966) 98-126. G. BUTTURINI, «Missioni e concilio. La storia, i testi e i criteri della commissione preparatoria», en G. ALBERIGO – A. MELLONI (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Marietti, Genoa 1993, 397-423. E. LOUCHEZ, «La Commission De missionibus», en: M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS – J. GROOTAERS (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Louvain 1996, 251-275.

[5] . D. LAMONT, *Ad gentes: a missionary Bishop remembers*, o.c., 275. Cf. N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intercesión*, Peeters – Sígueme, Louvain – Salamanca 2003-2007, 308-320.

[6] . Cf. D. LAMONT, *Ad gentes: a missionary Bishop remembers*, o.c., 277. AS III/6, 373, 392-394.

[7] . *Ibid.*, 278-279. Escribe retrospectivamente: «En 1964, alcancé notoriedad internacional por un importante discurso que pronuncié en el Concilio, en latín, ante los 2.300 obispos, donde criticaba la legislación propuesta sobre la actividad misionera de la Iglesia. Gracias a mi intervención conseguí que se rechazaran las propuestas y se sustituyeran por un nuevo documento. Al año siguiente, el último año del Concilio, me eligieron para dirigirme a la asamblea en nombre de todas las órdenes misioneras de la Iglesia, cuando se votó y aprobó el documento definitivo sobre el servicio de la misión» (D. LAMONT, *Pueblo adquirido*, o.c., 159).

[8] . Monseñor Riobé: AS III/6, 415-417.

[9] . AS III/6, 438-440.

[10] . N. TANNER, *La Iglesia en el mundo (Ecclesia ad extra)*, o.c., 320. E. LOUCHEZ, *La Commission De missionibus*, o.c., 268s.

[11] . Cf. M. SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009, 145-148.

[12] . Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, II, Cerf, Paris 2002, 511. Cf. ID., «Principes doctrinaux (n. 2-9) en J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, Cerf, Paris 1967, 198-208.

[13] . *Mon Journal du Concile*, II, 352.

[14] . *Ibid.*, 352.

[15] . El más clásico, dado que en él han participado los principales redactores del documento (G. M. Grotti, S. Paventi, Y. Congar, D. Grasso, K. Nowalsky, K. Müller, J. Neuner, J. Ratzinger, X. Seumois), es el de J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, Cerf, Paris 1967. El más reciente es el de P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche. Ad gentes*, en P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, IV, Herder, Freiburg 2005, 219-329.

[16] . W. KASPER, «Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II», en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 376-400.

[17] . Vio la luz simultáneamente en francés y en alemán: «La mission d'après les autres textes conciliaires», en J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église*, o.c., 121-147. Puede verse en castellano en J. RATZINGER, «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Herder, Barcelona 1971, 417-446.

[18] . «Declaraciones conciliares acerca de las misiones», o.c., 439.

[19] . Véase el documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, «Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo interreligioso y el anuncio del Evangelio», en *La Iglesia misionera. Textos del magisterio pontificio*, BAC, Madrid 1994, 555-595.

[20] . *Ecclesiam suam*, 60, en J. IRIBARREN – J. L. GUTIÉRREZ (eds.), *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1993, 296. Véase: A. M. NAVARRO, «*Colloquium salutis*». *Para una teología del diálogo eclesial. Un dossier*, Eset, Vitoria 2005.

[21] . E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986, 408.

[22] . BENEDICTO XVI, *Verbum Domini. La Palabra del Señor*, 6, BAC, Madrid 2011, 19.

[23] . «*Quaestio disputata. Sacrosanctum Concilium and the meaning of Vatican II*»: *Theological Studies* 71 (2010) 437-452.

[24] . Remito a mi estudio: *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 107-111.

[25] . «Ce que la mission attendait du Concile», en J. SCHÜTTE, *L'activité missionnaire de l'Église*, o.c., 110.

[26] . *Documentos conciliares completos*, Razón y Fe, Apostolado de la Prensa, Madrid 1967, 1195.

[27] . Sobre la constitución pastoral, véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 341-388.

[28] . *Ibid.*, 389-418.

[29] . Cf. J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de ecclesiología españoles. I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno*, Università Gregoriana, Roma 2004, 449-496. Sirvan de ejemplo: M. SEMERARO, *Misterio, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004. A. M. CALERO, *La Iglesia, misterio de comunión y misión*, PPC, Madrid 2001. S. MADRIGAL, «Tendencias actuales en Ecclesiología: un balance», en AA.VV., *25 años de teología: balance y perspectivas*, PPC, Madrid 2006, 163-196; esp.: 178-183. Véase la síntesis de J. LÓPEZ-GAY, «Ecclesiología della missione», en D. VALENTINI (ed.), *L'ecclesiologia contemporanea*, Messagero, Padova 1994, 42-68.

[30] . S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una ecclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca 1988, 19. ID., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la ecclesiología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991.

[31] . DIANICH, *Iglesia en misión*, o.c., 30.

[32] . D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Grand Rapids, Michigan 2005, 455. Cf. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984; H. BÜCKLE (dir.), *Die Mission der Kirche*, Paderborn 1998 (trad. española: *La misión de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2002). Véase el trabajo pionero de M.-J. LE GUILLLOU, «La misión como tema eclesiológico»: *Concilium* 3 (1966) 406-455. Una excelente panorámica ofrece M. SIEVERNICH, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2009.

[33] . Cf. E. BUENO, «La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de san Francisco Javier*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 13-38.

[34] . Sobre este debate, véase: G. COLLET, «¿Teología de la misión o teología de las misiones? Observaciones en relación con un concepto discutido»: *Concilium* 35 (1999) 119-128.

[35] . En la homilía pronunciada en Polonia (9-VI-1979), Juan Pablo II utilizó ya la fórmula «nueva evangelización»; después, a partir de su discurso en Santiago de Compostela en 1989, comenzó a aplicar esta expresión también a Europa. Véanse sus reflexiones sobre «el reto de la nueva evangelización» en *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, 119-128.

[36] . Véase: «Temas selectos de Eclesiología (1984)», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*. Ed. de C. POZO, BAC, Madrid 1998, 342-347.

[37] . Cf. H. WALDENFELS, «Zur Ekklesiologie der Enzyklika *Redemptoris missio*»: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 75 (1991) 176-190.

[38] . Sobre los nuevos areópagos, cf. R. SCHREITER, «¿Qué significa evangelizar hoy? La nueva evangelización», en M. REUS (ed.), *Evangelización y misión*, o.c., 129-145.

[39] . SÍNODO DE LOS OBISPOS, XIII Asamblea General Ordinaria, *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Lineamenta*, BAC-documentos, Madrid 2011, 43. (En adelante = *Lineamenta*).

[40] . Véase: S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Verbo Divino, Estella 2009, 491-494; 521-524; 547-550.

[41] . *Lineamenta*, 50. Remito a mi trabajo «La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 255-289.

[42] . *Lineamenta*, 23.

[43] . *Lineamenta*, 50.

[44] . Para su historia, véase: M. ALCALÁ, *Historia del Sínodo de los Obispos*, BAC, Madrid 1996; *Historia del Sínodo de los Obispos. De 1997 a 2001*, BAC, Madrid 2002. Las precedentes Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos han tratado los siguientes temas: *La preservación y el fortalecimiento de la fe católica, su integridad, vigor, desarrollo, coherencia doctrinal e histórica* (1967); *El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo* (1971); *La evangelización en el mundo moderno* (1974); *La catequesis en nuestro tiempo* (1977); *La familia cristiana* (1980); *La penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia* (1983); *La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo* (1987); *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (1991); *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo* (1994); *El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo* (2001); *La Eucaristía: fuente y cumbre de la vida y la misión de la Iglesia* (2005); *La Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia* (2008).

[45] . *Lineamenta*, 60.

[46] . *Lineamenta*, 64.

[47] . *Lineamenta*, 50.

[48] . *Lineamenta*, 29-36. Además, en las páginas de conclusión (101-104) se acumula una serie de descripciones: «“Nueva evangelización” no significa un “nuevo Evangelio”, porque “Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre” (Heb 13,8). “Nueva evangelización” quiere decir: una respuesta adecuada a los signos de los tiempos, a las necesidades de los hombres y de los pueblos de hoy; a los nuevos escenarios que diseñan la cultura a través de la cual mostramos nuestras identidades y buscamos el sentido de nuestra existencia» (101-102). «“Nueva evangelización” significa, por lo tanto, promover una cultura más profundamente enraizada en el Evangelio; quiere decir: descubrir al hombre nuevo que existe en nosotros gracias al Espíritu que nos han dado Jesucristo y el Padre» (102). «“Nueva evangelización” significa –desde las palabras de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*, 40– “reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés. Hemos de revivir en nosotros el sentimiento apremiante de Pablo, que afirmaba: ‘¡Ay de mí, si no anuncio el Evangelio!’». Esta pasión suscitará en la Iglesia una nueva acción misionera que no podrá ser delegada a unos pocos ‘especialistas’, sino que acabará por implicar la responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios. Es necesario un nuevo impulso apostólico que sea vivido como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*”» (103). «Nueva evangelización es nueva proclamación del mensaje de Jesús, que infunde alegría y nos libera. Esta palabra clave puede ser el fundamento de una visión de la que sentimos gran necesidad y nos libera» (104). «“Nueva evangelización” quiere

decir compartir con el mundo sus ansias de salvación y dar razón de nuestra fe, comunicando el *Logos* de la esperanza (cf. 1 Pe 3,15)» (104).

[49] . *Lineamenta*, 31.

[50] . *Lineamenta*, 32.

[51] . Cf. A. DULLES, «John Paul II and the New Evangelization»: *Studia Missionalia* 48 (1999) 165-180.

[52] . AS III/6, 415-417.

[53] . Cf. M.-J. LE GUILLOU, *Misión y unidad. Las exigencias de la comunión*, Estela, Barcelona 1963, en particular el capítulo IV: «Hacia una teología de la Iglesia, comunión misionera» (pp. 88-111).

[54] . *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., 166.

[55] . *Ibid.*, 126.

[56] . *Evangelii nuntiandi*, 41. Sobre el testimonio como signo de credibilidad eclesial, véase: S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 603-606.

[57] . B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, o.c., 599.

CAPÍTULO 12:
**Huellas del Documento de Aparecida
en la exhortación apostólica
*Evangelii gaudium***

Por algunos testimonios nos consta que, cuando se estaba elaborando la conclusión del *Documento de Aparecida*, el entonces cardenal Bergoglio, que actuaba como presidente de la comisión encargada de su redacción, solicitó que la frase «la dulce y confortadora alegría de evangelizar» fuera incluida en las reflexiones finales [1]. Esta cláusula es una frase tomada de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (n. 80) de Pablo VI, fruto de la celebración del Sínodo de los Obispos dedicado a la evangelización (1974).

Resulta significativo que este lema aparezca en el segundo título de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (nn. 9-13) del Papa Francisco. A ello se puede añadir este otro dato: el título del texto programático del Papa argentino encierra un guiño hacia otro documento del Papa Montini, *Gaudete in Domino*, que se cita desde los primeros compases y permite completar el título del escrito de Francisco: la alegría del Evangelio. Estos datos anecdóticos, que hablan de la admiración del Papa Francisco por el beato Pablo VI y su magisterio, ofrecen una primera huella, quizá la más sustantiva, del *Documento de Aparecida* (en adelante, DA) [2] en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

En otras palabras, anticipando nuestras conclusiones, podemos decir que la cláusula «la dulce y confortadora alegría de evangelizar» señala una profunda conexión entre estos dos documentos. Siendo docente de teología pastoral, el jesuita Bergoglio afirmó que la exhortación apostólica postsinodal de Pablo VI no había sido aún superada y que seguía siendo un punto de referencia. En este capítulo vamos a explicitar esta conexión, rastreando la impronta que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe ha dejado grabada en el documento programático del Papa Francisco. Antes de proceder a una lectura esencial de este texto, quisiera hacer dos consideraciones previas: en primer lugar, voy a subrayar el carácter programático de *Evangelii gaudium*; seguidamente, recordaremos el significado de las llamadas conferencias generales del episcopado latinoamericano.

1. La naturaleza programática de *Evangelii gaudium*

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* está concebida como una invitación a «una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría» y quiere señalar «caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años» (EG 1). Estamos, como se dice expresamente un poco después, ante un escrito «programático» (EG 25). Los últimos papas han establecido la costumbre de iniciar su ministerio exponiendo las líneas fundamentales de su pontificado en una encíclica. Así ocurre con la *Ecclesiam suam*, del beato Pablo VI, y la *Redemptor hominis*, de san Juan Pablo II. Pero la primera encíclica firmada por Francisco fue *Lumen fidei*, un texto originalmente escrito por Benedicto XVI para completar su trilogía sobre las virtudes. Francisco asumió este trabajo como algo propio, limitándose a realizar «algunas aportaciones» (cf. LF 7). Dicho de otra manera: el primer documento de Francisco no contenía su propio programa, que hay que buscar en su segunda publicación, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

La exhortación apostólica viene siendo el tipo de documento magisterial utilizado por los papas para presentar de forma sistemática las proposiciones que elaboran los obispos tras la celebración de un Sínodo. El antecedente de esta exhortación ha sido la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de los obispos, dedicada a «La nueva evangelización para la transmisión de la fe» (7-28 de octubre 2012). En su primera proposición los padres sinodales pedían una reflexión al Papa. Un año más tarde, el 24 de noviembre de 2013, al concluir el Año de la fe, Francisco firmaba la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Ahora bien, Francisco ha dado respuesta a la petición, pero excede los límites del género elegido: en lugar de limitarse a las conclusiones sinodales, ha querido formular su propia propuesta (EG 16). «Al hacerlo –afirma–, recojo la riqueza de los trabajos del Sínodo»; pero la distancia tomada por Francisco respecto de las propuestas del Sínodo se reflejaría en estos dos aspectos: el hecho de que la exhortación no se califique como «postsinodal» [3] y la discreta presencia de la cláusula «nueva evangelización», que fue central en el Sínodo.

En cualquier caso, como vimos en nuestro capítulo anterior, la *nueva evangelización* ha de ser considerada como «un fruto del Vaticano II», y la insistencia en esta tarea debe mucho a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de Pablo VI. No extrañará, por tanto, la presencia de este documento en los primeros compases de la exhortación apostólica de Francisco, recordando a Jesucristo como «el primero y el más

grande evangelizador» (EN 9, citado en EG 12). Poco después apela a la encíclica *Redemptoris missio* (1990) de san Juan Pablo II para recordar que la actividad misionera es «el mayor desafío para la Iglesia» y concluir «que la salida misionera es el *paradigma de toda obra de la Iglesia*» (EG 15). Esta era la convicción de los obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida, y la exhortación *Evangelii gaudium* se hace eco de ella: es necesario pasar «de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (DA 370; citado en EG 15).

En otras palabras: en su estrecha relación con el sínodo sobre la nueva evangelización, el proyecto renovador y el programa del Papa Francisco de «una Iglesia en salida» hunde sus raíces en el proceso de recepción del impulso misionero del Concilio Vaticano II, encuentra su inspiración en el magisterio posconciliar de Pablo VI y de Juan Pablo II y viene troquelado en los moldes de la recepción latinoamericana del Concilio, siguiendo los pasos de las conferencias generales de su episcopado: Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) [4] .

Sobre estos pilares fundamentales se levanta el desafío de «una Iglesia en salida» lanzado desde *Evangelii gaudium*, cuya clave de bóveda es la «conversión misionera para la reforma de la Iglesia». El programa de Francisco se puede condensar en esta frase: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización» (EG 27). Y comenta Víctor Fernández:

«Aparecida fue para Bergoglio un fuerte descubrimiento de la vocación misionera de la Iglesia, de la necesidad de volver a poner a la Iglesia en salida. Es lo que Juan Pablo II había dicho en *Redemptoris missio*, donde recordó que el anuncio del Evangelio a los que están alejados es “la tarea primordial de la Iglesia” (RM 34), que la actividad misionera es “el mayor desafío para la Iglesia” (RM 34) y que “la causa misionera debe ser la primera” (RM 86). Cuando Juan Pablo II dijo estas cosas, no lo escuchamos. Pero Aparecida se tomó en serio que salir a buscar a los alejados es *el paradigma de toda la obra de la Iglesia*» [5] .

2. La recepción latinoamericana del Vaticano II: de Medellín a Aparecida

Pasemos a la segunda consideración anunciada más arriba y situemos la V Conferencia general del episcopado latinoamericano en la secuencia cronológica de las que la han precedido. Estas conferencias generales son jornadas de reflexión sobre la situación social y eclesial del Continente para intentar ofrecer una respuesta como Iglesia

latinoamericana. Las cuatro conferencias anteriores propusieron líneas pastorales comunes para América Latina y el Caribe. Recordemos brevemente este itinerario para precisar los presupuestos sobre los que trabajó Aparecida.

El primer eslabón de la cadena de conferencias generales del episcopado de América Latina lo constituye la reunión celebrada en Río de Janeiro en 1955, en tiempos de Pío XII, ya antes de la celebración del Concilio Vaticano II. El fruto de aquella primera conferencia fue la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En el desarrollo interno del Vaticano II, la Iglesia de América Latina hizo notar su presencia corporativa a través del CELAM, de la mano de dos de sus representantes más eximios, el brasileño Hélder Câmara y el chileno Manuel Larraín, enrolados en la marcha del llamado grupo *Iglesia de los pobres*, aglutinados en torno al mensaje lanzado por el cardenal Lercaro acerca de la Iglesia de los pobres, y muy preocupados por llevar al aula los problemas de los pueblos subdesarrollados en la línea de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, como veremos en nuestro próximo capítulo.

Sin duda, como ha recordado *a posteriori* el panameño Marcos McGrath, la celebración del Concilio ayudó mucho a la formación de la conciencia del pueblo latinoamericano [6]. También a la hora de la recepción del Vaticano II el CELAM ha venido desempeñando un papel de guía, asumiendo la tarea de emprender una reflexión y una acción pastoral específica en el continente latinoamericano. Con este objetivo de hacer propio el mensaje conciliar y de aplicarlo a sus comunidades, empezó a preparar la segunda conferencia general de los obispos de Latinoamérica, que tuvo lugar en Medellín (1968) [7].

Para aquel momento, el Papa Montini había redactado (1967) la encíclica *Populorum progressio*, un documento pensado para las situaciones de los países del tercer mundo. Este texto no pasó desapercibido en Latinoamérica; su lema —el desarrollo es el nuevo nombre de la paz— caló profundamente en Medellín e impulsó una reflexión teológica que acogía el mensaje del Vaticano II desde la honda preocupación por la justicia. A juicio de Jon Sobrino, Medellín representa «un modelo privilegiado de recepción del concilio por parte de una Iglesia local» [8]. En aquella *recepción creativa* la Iglesia latinoamericana quiso tener «el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres». Si el Concilio pedía «ir al

mundo», Medellín daba un paso más radical: «ir a los pobres». Por ello, intentó impulsar «una nueva evangelización y una nueva catequesis», una conversión de las personas y una transformación de las estructuras. Esta concreción del concilio venía exigida por la doble realidad de un continente mayoritariamente pobre y cristiano. Aquella perspectiva de Medellín encontró un respaldo en los sínodos romanos, tanto el dedicado al tema de la justicia en el mundo (1971) como el de la evangelización (1974), que desembocó en *Evangelii nuntiandi* (1975). Merece la pena detenerse un poco en este texto, que, como ya hemos indicado al principio, ha encontrado hondas resonancias en el pensamiento eclesiológico y en la reflexión pastoral del actual Papa.

A los diez años de la clausura del Vaticano II, tras la celebración de la III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, vio la luz la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975), que asocia el mensaje de la evangelización y de la liberación. El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/reinado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo «el primer y más grande evangelizador» (EN 7). Por tanto, el Cristo evangelizador sirve de modelo a la Iglesia evangelizadora. De este modo se produce una identificación entre evangelización y misión, porque «la tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia [...] Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar» (EN 14).

A la hora de explicar en qué consiste la acción evangelizadora de la Iglesia, el Sínodo ha dado continuidad a las enseñanzas del Concilio (*Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*), afirmando: «No se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida de la humanidad que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación» (EN 19). Se trata, por consiguiente, de evangelizar la cultura y las culturas, en el sentido que esta expresión tiene en la constitución pastoral; además, Pablo VI consideraba que la disociación entre evangelio y cultura constituía uno de los mayores dramas de nuestro tiempo.

Evangelizar significa, en primer término, dar testimonio del Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Ahora bien, precisando el contenido de la evangelización, su mensaje explícito dice relación a los derechos y deberes de la persona humana, a la vida familiar, al desarrollo de la vida social, a la justicia y a la paz internacional, al desarrollo, a la liberación. En esta clave de la liberación se habían manifestado muchos obispos del tercer mundo durante la celebración del Sínodo: «La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total» (EN 30). De esta forma, la exhortación apostólica ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, frente al hambre, el analfabetismo, la depauperación, la injusticia, el neocolonialismo económico, cultural y político.

Avanzando sobre las reflexiones de *Gaudium et spes*, Pablo VI ha trazado la conexión entre evangelización y promoción humana (desarrollo y liberación): entre ambas existe, en primer lugar, un vínculo antropológico, ya que el anuncio evangélico no se dirige a un hombre abstracto, sino a un hombre inmerso en situaciones sociales y económicas determinadas; existe, además, un lazo de índole teológica, pues no se puede disociar el orden de la redención y el de la creación; finalmente, esa conexión se asienta sobre las ineludibles exigencias de la caridad (EN 31). Por primera vez, un texto del magisterio exponía una visión integral de la evangelización, afirmando que el mensaje del Evangelio es un *mensaje de liberación* (EN 30) [9]. Ahora bien, la Iglesia no pretende sustituir el anuncio del reino con la proclamación de las liberaciones humanas (EN 34) y, aunque establece la conexión entre liberación humana y salvación en Cristo, no las identifica (EN 35). Por tanto, no pueden confundirse o identificarse la evangelización y la promoción humana; pero tampoco pueden separarse la promoción humana y la evangelización como dos actividades absolutamente independientes. La Iglesia desea insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación por ella anunciada (EN 38).

La recepción creativa de *Evangelii nuntiandi* se produjo en la Conferencia de Puebla, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979), que dio a luz el documento titulado *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. El capítulo titulado *¿Qué es evangelizar?* avanza en estos cuatro pasos: 1) evangelización de la propia cultura; 2) evangelización y religiosidad popular; 3)

evangelización, liberación y promoción humana; 4) evangelización, ideologías y política. Al final, invocando el espíritu de Medellín, el texto afirma «la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral» [10]. La opción preferencial por los pobres es una opción en favor de la justicia, que surge del amor gratuito de Dios hacia sus hijos más pequeños.

El jesuita Valentín Menéndez ha descrito el *iter* recorrido por la Iglesia latinoamericana en estos términos: el punto de partida fue la «liberación integral» (Medellín), que se convierte en una «evangelización liberadora» (Puebla), para desembocar en una «evangelización liberadora e inculturada» (Santo Domingo) [11]. Así las cosas, la IV Conferencia, celebrada en Santo Domingo (1992) se hizo eco de la llamada de Juan Pablo II a la nueva evangelización. Reflexionó nuevamente sobre la opción preferencial por los pobres y avanzó en el tema de la inculturación del Evangelio, recogiendo los desafíos de las culturas indígenas, afroamericanas y mestizas.

En esta secuencia se sitúa ese momento de síntesis provisional que representa la V Asamblea General, celebrada en el santuario brasileño de Aparecida (13-31 de mayo de 2007). Se dice en la Introducción:

«La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño es un nuevo paso en el camino de la Iglesia, especialmente desde el Concilio Vaticano II. Ello da continuidad y, a la vez, recapitula el camino de fidelidad, renovación y evangelización de la Iglesia latinoamericana al servicio de los pueblos, que se expresó oportunamente en las anteriores Conferencias Generales del Episcopado (Río, 1955; Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992). En todo ello reconocemos la acción del Espíritu» (DA 9; cf. también DA 16).

Sirva de botón de muestra y recapitulación de este recorrido un pasaje del documento final de Aparecida que condensa este itinerario:

«Asumiendo con nueva fuerza esta opción por los pobres, ponemos de manifiesto que todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación, “sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad”. Entendemos que la verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares: “Debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” (GS 76) desde la vida nueva en Cristo, que transforma a la persona de tal manera que “la hace sujeto de su propio desarrollo” (PP 15). Para la Iglesia, el servicio de la caridad, igual que el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos, “es expresión irrenunciable de la propia esencia” (DCE 25)» (DA 399).

3. Lectura esencial del *Documento Conclusivo* de Aparecida

«La Conferencia de Aparecida –explica C. M. Galli– es un acontecimiento eclesial, que se expresa en un documento, y un documento pastoral que expresa ese evento» [12] . A diferencia de los sínodos continentales que se celebran en otras latitudes, donde los participantes redactan unas conclusiones y luego el Papa escribe un documento, la tradición de las Conferencias latinoamericanas ha acuñado un modo peculiar, según el cual terminan con un documento propio, al que el Papa da su aprobación [13] . Estamos ante un documento amplio en cuya elaboración han tenido que ver los participantes en la V Conferencia, con sus asesores y expertos (un total de 266 personas con voz; de ellos, 145 obispos con voz y voto).

El Documento va presidido por un largo título descriptivo: *Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida*. La mera consideración de este título nos indica cuatro ejes transversales: 1) discípulos; 2) misioneros; 3) la vida plena en Cristo; 4) nuestros pueblos. Con su ayuda haremos un recorrido analítico por el capitulario del documento. No obstante, antes de proceder a esta lectura, podemos esbozar su línea narrativa tal como se desprende de la estructura ternaria del Documento, que nace del método de trabajo empleado, a saber, la lógica del ver – juzgar – actuar. Este primer análisis de tipo discursivo permite destilar la teología de la misión que propone Aparecida.

a) *El método ver – juzgar – actuar: la teología de la misión de Aparecida*

A la hora de la redacción del documento final, fue el entonces cardenal Bergoglio quien «guió el proceso de discernimiento y reflexión». C. M. Galli señala que, junto a la obtención de los consensos básicos, «la asunción creativa del método de reflexión ver – juzgar – actuar a partir de la mirada teologal del discípulo misionero» es uno de los aspectos en los que se puede percibir la conducción de Bergoglio [14] . Es importante notar que un primer capítulo sobre la vocación de los discípulos misioneros antecede al «ver», a la mirada sobre la realidad del capítulo segundo, subrayando que la percepción creyente de la realidad se debe hacer como creyente, esto es, a partir de la conciencia de ser discípulos misioneros de Jesús [15] .

«En continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano –se lee en DA 19–, este documento hace uso del método ver, juzgar y actuar. [...] Este método nos permite articular de modo sistemático la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del

actuar como discípulos misioneros de Jesucristo. La creyente, gozosa y confiada adhesión a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método».

En consecuencia, el Documento de Aparecida está estructurado en tres partes, esto es: ver la realidad, iluminarla y transformarla. Son tres secciones sucesivas, cuyo despliegue narrativo vamos a presentar de forma sucinta. La primera parte obedece al título *La vida de nuestros pueblos*; la segunda, *La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros*; y la tercera, *La vida de Cristo para nuestros pueblos*. Estos son los tres momentos que jalonan la teología de la misión de Aparecida, que se sitúa conscientemente en el surco abierto por el decreto *Ad gentes* del Vaticano II. Así, a la conocida afirmación de AG 2 –«la Iglesia peregrinante es misionera por naturaleza, porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio del Padre»– apostilla nuestro documento: «Por eso, el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos» (DA 347).

Lo más significativo, el común denominador a esos tres títulos, es la palabra *vida*. Se trata de la vida que Cristo ofrece, a cuyo servicio se quiere poner la Iglesia, personificada en sus miembros, que son constitutivamente, como ya hemos indicado, *discípulos y misioneros*. Con palabras del capítulo séptimo: *la misión de los discípulos al servicio de la vida plena*. Este énfasis puesto en la vida digna y plena que Jesucristo quiere nos a nos-otros y a nuestros pueblos recorre todo el documento y queda sintetizado perfectamente en el siguiente pasaje, que formula la comprensión de la misión típica de Aparecida, *una misión para comunicar vida*:

«La propuesta de Jesucristo a nuestros pueblos, el contenido fundamental de esta misión, es la oferta de una vida plena para todos. Por eso, la doctrina, las normas, las orientaciones éticas y toda la actividad misionera de la Iglesia deben dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América Latina y del Caribe» (DA 361).

Este proyecto misionero exige, en primer término, la observación de la realidad, que no se hace de una manera aséptica, neutra e imparcial, sino desde la condición de discípulos y misioneros, desde el previo encuentro con Jesucristo. De ello se ocupa *in extenso* el capítulo 2, *Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad*: la situación sociocultural, la situación económica, la dimensión socio-política, los problemas de la

biodiversidad, la ecología, el Amazonas y la Antártida; en consecuencia, hay que examinar la actitud de nuestra Iglesia ante el reto de todos estos desafíos históricos.

La segunda sección trata de iluminar la realidad que había sido descrita en la sección precedente. Para ello, su capítulo tercero comienza señalando cuáles son aquellas *buenas noticias* de las que se saben portadores los discípulos y misioneros del Evangelio de Jesucristo: la de la dignidad humana, la de la vida, la de la familia, la de la actividad humana, la del trabajo, la de la ciencia y la tecnología, la del destino universal de los bienes, la de la ecología; y, finalmente, las riquezas de esperanza y amor inscritas en el modo de ser de la Iglesia latinoamericana. En este bloque del *juzgar e iluminar* la realidad, los capítulos 4, 5 y 6 atienden a la situación específica de los discípulos misioneros, portadores de la vida de Jesucristo. De ello nos ocuparemos enseguida.

La tercera sección despliega el *actuar* o la transformación de la realidad desde el sentido de la misión ya indicado: una comunicación de la vida recibida (capítulo 7). Así se cierra el ciclo: vivir como discípulos misioneros y comunicar la vida nueva en Cristo a nuestros pueblos (DA 348-352). En este contexto se dice bellamente:

«Nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte, tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan como fuente de vida. Anhelan esa vida nueva en Dios, a la cual el discípulo del Señor nace por el bautismo y renace por el sacramento de la reconciliación. Buscan esa vida que se fortalece cuando es confirmada por el Espíritu de Jesús y cuando el discípulo renueva en cada celebración eucarística su alianza de amor en Cristo, con el Padre y con los hermanos. Acogiendo la Palabra de vida eterna y alimentados por el Pan bajado del cielo, quiere vivir la plenitud del amor y conducir a todos al encuentro con Aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida» (DA 350).

Aflora aquí la idea que ya habíamos adelantado: una misión para comunicar vida (DA 360-364), porque...

«... la vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás. El Evangelio nos ayuda a descubrir que un cuidado enfermizo de la propia vida atenta contra la calidad humana y cristiana de esa misma vida. Se vive mucho mejor cuando tenemos libertad interior para darlo todo: “Quien aprecie su vida terrena, la perderá” (Jn 12,25). Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Esto es, en definitiva, la misión» (DA 360).

Esta manera de entender la misión demanda una conversión pastoral y la transformación de todas las estructuras de la Iglesia para hacerlas más misioneras (DA 365-372). Aquí se encuentra una de las claves fundamentales que el Papa Francisco ha

hecho tuyas en su exhortación apostólica, que hemos evocado al principio: «La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (DA 370; cf. EG 10).

En los tres últimos capítulos se estudian los grandes ámbitos de la actividad misionera de hoy, subrayando la dimensión social implicada en lo que significa la vida de Cristo para nuestros pueblos: promoción de la dignidad humana (capítulo 8); familia, persona y vida (capítulo 9); nuestros pueblos y la evangelización de la cultura (capítulo 10). Volveremos sobre ello.

A modo de recapitulación, podemos detenernos un momento para ver cómo entronca la perspectiva de Aparecida en la teología de la misión que se remonta a la dimensión pastoral del Vaticano II: el decreto conciliar *Ad gentes* (1965) presentó la misión como participación en la misión del Dios uno y trino; la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) describió la misión como servicio liberador en pro del reino de Dios; la encíclica *Redemptoris missio* (1990) subrayó la misión como anuncio de Jesucristo, Salvador universal. Siguiendo la huella límpida de esta constelación de ideas, las Conferencias del episcopado latinoamericano han trasladado estas *constantes* a su peculiar *contexto* continental, hasta alumbrar una comprensión de la misión como comunicación de la vida plena ofrecida en Cristo que conecta claramente con la máxima formulada por san Ireneo: *gloria Dei vivens homo, vita hominis visio Dei*.

b) Los cuatro ejes transversales: discípulos – misioneros – vida en Cristo – nuestros pueblos

Pasemos ahora a recorrer el capitulo de una forma más analítica, siguiendo los cuatro ejes transversales mencionados en el título del Documento: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida*.

1. DISCÍPULOS: el sentido último de este primer eje queda bien expresado en este párrafo, que destaca la necesidad del encuentro personal con Jesucristo y de su seguimiento en la vida de oración, en la lectura orante de la Palabra:

«El acontecimiento de Cristo es el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia y al que llamamos discípulo: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación

decisiva” (DCE 1). Esto es, justamente, lo que, con presentaciones diferentes, nos han conservado todos los evangelios como el inicio del cristianismo: un encuentro de fe con la persona de Jesús» (DA 243).

Esta problemática queda desarrollada en los capítulos cuarto, quinto y sexto de la segunda parte del Documento, que corresponde al momento del juzgar y figura bajo este título: *La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros*. Todos somos discípulos. El capítulo 4, *La vocación de los discípulos misioneros a la santidad*, desarrolla esta idea de la llamada al seguimiento de Jesucristo, participando de su envío a anunciar el Evangelio, animados y bajo la guía del Espíritu Santo.

El capítulo 5, *La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia*, destaca la dimensión comunitaria de este discipulado. Y ahí se examinan los distintos lugares en los que se realiza esa vida en comunión: diócesis, parroquias, comunidades eclesiales de base y pequeñas comunidades. En el contexto de la eclesiología de comunión, este capítulo refleja una especial preocupación por presentar un «*discipulado esencialmente comunitario*» [16] .

El capítulo 6, que es el más amplio de todo el documento, obedece a este título: *el itinerario formativo de los discípulos misioneros*. En la primera de sus cuatro secciones traza una espiritualidad trinitaria y, para ello, vuelve a subrayar la necesidad del encuentro personal con Jesucristo, indicando los lugares de encuentro con Él, la religiosidad popular incluida, e invocando el ejemplo de María, discípula y misionera, y de los apóstoles y los santos. «Es el primer documento del Episcopado Latinoamericano –comenta V. Fernández– que manifiesta tan fuerte interés por la espiritualidad» [17] . Podemos anticipar que esta orientación tiene un amplio eco y gran resonancia en el quinto y último capítulo de *Evangelii gaudium*: evangelizadores con Espíritu.

El resto de ese largo capítulo del Documento de Aparecida está dedicado a los procesos de formación de los discípulos; para ello va recorriendo los criterios generales de una formación integral, kerigmática y permanente, atenta a las diversas dimensiones de la vida humana. Esta gran preocupación de la V Conferencia sobre la formación recalca de manera especial en la iniciación cristiana y en la catequesis permanente, recorriendo los lugares de formación: desde la familia y la parroquia hasta las universidades católicas, pasando por los centros educativos y los seminarios.

En suma: este eje dedicado al discipulado, en su raíz cristológica, en su dimensión eclesial y comunitaria, en su iniciación y formación, denota la gran preocupación de los obispos acerca de los «agentes» de evangelización, porque una nueva evangelización solo será posible si se da a luz a un nuevo sujeto evangelizador. Es esta una preocupación que ha encontrado, a su vez, su plasmación en la exhortación apostólica del Papa Francisco: en el capítulo segundo, cuando trata de “la crisis del compromiso comunitario”. Como se dice en otro lugar del texto de Aparecida, «todo discípulo es misionero» (DA 144). Veamos este segundo eje.

2. MISIONEROS: el Papa Benedicto XVI, en su alocución inaugural de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, había afirmado que «discipulado y misión son como dos caras de una misma moneda». Aunque el Documento aborde más expresamente el tema de la misión en la tercera parte, *La vida de Cristo para nuestros pueblos*, esta preocupación está presente desde el comienzo a la luz de este subrayado: la misión de la Iglesia es evangelizar (DA 30-32).

No en vano, en el primer capítulo aparece anudada la condición de *discípulos misioneros* (DA 20-32), con un subrayado muy característico: *la alegría de ser discípulos y misioneros de Jesucristo*: «En el encuentro con Cristo queremos expresar la alegría de ser discípulos del Señor y de haber sido enviados con el tesoro del Evangelio. Ser cristiano no es una carga, sino un don: Dios Padre nos ha bendecido en Jesucristo su Hijo, Salvador del mundo» (DA 28).

Todos somos misioneros y siempre somos misioneros. En este momento conviene recordar las formas específicas de la vocación de los discípulos misioneros, que han sido desgranadas y tipificadas en el corazón del capítulo quinto: comienza con los *obispos*, discípulos misioneros de Jesús sumo sacerdote; sigue la consideración de los *presbíteros*, discípulos misioneros de Jesús buen pastor; de los *diáconos permanentes*, discípulos misioneros de Jesús servidor; de *los fieles laicos y laicas*, discípulos misioneros de Jesús, luz del mundo; de *los consagrados y consagradas*, discípulos misioneros de Jesús, testigo del Padre.

Así se pone de manifiesto otro elemento característico de la concepción de la misión: no es algo sobreañadido a la identidad personal, sino que cada persona, en su

vocación específica, realiza una misión. Cuando el capítulo sexto insiste en la formación de los discípulos misioneros, subraya una formación en la espiritualidad que sostenga y alimente la acción misionera (DA 284-285). Por su parte, el Papa Francisco ha ratificado esta perspectiva cuando escribe en su exhortación apostólica: «Yo *soy una misión* en esta tierra, y para eso estoy en este mundo. Hay que reconocerse a sí mismo como marcado a fuego por esa misión de iluminar, bendecir, vivificar, levantar, sanar, liberar» (EG 273).

En la sección dedicada al laicado se retoman las famosas palabras del documento de Puebla, que describen a los fieles laicos como «hombres de la Iglesia en el corazón del mundo, y hombres del mundo en el corazón de la Iglesia» (DA 209; cf. DP 786). En este contexto leemos esta llamada: «Hoy, toda la Iglesia en América Latina y el Caribe quiere ponerse en estado de misión. La evangelización del Continente, nos decía el papa Juan Pablo II, no puede realizarse hoy sin la colaboración de los fieles laicos» (DA 213). Aparecida, se dice en las páginas de la conclusión, ha sido un acontecimiento del «despertar misionero en forma de una Misión continental, cuyas líneas fundamentales han sido examinadas por nuestra Conferencia» (DA 551).

3. LA VIDA EN CRISTO: esta cláusula sirve realmente de hilo conductor al documento, a partir de dos versículos del cuarto Evangelio: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6) y *Yo he venido para que las ovejas tengan vida y la tengan en abundancia* (Jn 10, 10). Al comienzo del capítulo séptimo, el Documento explica que «la gran novedad que la Iglesia anuncia al mundo es que Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos “partícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4), a participarnos su propia vida. Es la vida trinitaria del padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la vida eterna» (DA 348). Esto es lo que da su sentido último al discipulado y a la misión. La relación con Jesucristo nos ayuda a ser más felices, a desarrollarnos plenamente y a disfrutar de la existencia:

«Jesucristo es la plenitud de vida que eleva la condición humana a condición divina para su gloria. “Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud” (Jn 10,10). Su amistad no exige que renunciemos a nuestros anhelos de plenitud vital, porque Él ama nuestra felicidad también en esta tierra. Dice el Señor que Él lo creó todo “para que los disfrutemos” (1 Tim 6,17)» (DA 355).

Esta vida nueva de Jesucristo alcanza al ser humano en todas las dimensiones de su existencia: personal, familiar, social y cultural. Por ello tiene expresiones muy concretas,

que incluyen «la alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y aprender, el gozo de servir a quien nos necesite, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero» (DA 356).

Es menester que los discípulos y misioneros se apropien verdaderamente y se llenen de esa vida en Cristo. Por ello, en el itinerario de la formación de los discípulos misioneros han sido detallados los lugares de encuentro con Jesucristo, comenzando por la familiaridad con la Escritura leída en la Iglesia, una lectura que debe alentar «el conocimiento profundo y vivencial de la Palabra de Dios» (DA 247-248). Junto a esta pastoral bíblica es de capital importancia para adentrarse en el conocimiento de Jesucristo la celebración litúrgica, la eucaristía, sin la cual no habrá un discípulo misionero maduro (DA 252). Por otro lado, la oración personal es un signo del primado de la gracia en el itinerario del discípulo misionero. Finalmente, encontramos a Jesucristo de un modo especial en los pobres, en los afligidos, en los excluidos: «El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo» (DA 257).

La vida plena y digna que Jesús nos quiere dar tiene consecuencias pastorales inmediatas que afectan a la praxis de la comunidad eclesial y a su misión: «La propuesta de Jesucristo a nuestros pueblos, el contenido fundamental de esta misión, es la oferta de una vida plena para todos. Por eso, la doctrina, las normas, las orientaciones éticas y toda la actividad misionera deben dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo, para cada hombre y para cada mujer de América latina y del Caribe» (DA 361).

4. PARA NUESTROS PUEBLOS: la vida plena en Cristo es para todos. Los hombres y las mujeres concretos son los destinatarios de la misión de la Iglesia, «nuestros pueblos». Por eso, «las condiciones de vida de muchos abandonados, excluidos e ignorados en su miseria y su dolor, contradicen este proyecto del Padre e interpelan a los creyentes a un mayor compromiso en favor de la cultura de la vida» (DA 358). Desde la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo, que Benedicto XVI subrayó en su primera encíclica (DCE 16), «tanto la preocupación por desarrollar estructuras más justas como

por transmitir los valores sociales del Evangelio se sitúan en este contexto de servicio fraterno a la vida digna» (DA 358).

Por aquí entra con toda su fuerza la preocupación social de Aparecida, así como la reafirmación y renovación de la opción preferencial por los pobres y excluidos: personas que viven en las calles de las grandes urbes, migrantes, enfermos, drogodependientes, encarcelados. Esta exigencia se formula desde el principio para los que anuncian el Evangelio de Jesús: Él, «siendo rico, eligió ser pobre por nosotros (cf. 2 Cor 8,9), enseñándonos el itinerario de nuestra vocación de discípulos y misioneros» (DA 31). De nuevo podemos anticipar que esta dimensión social de la evangelización constituye el hilo conductor del capítulo cuarto de la exhortación apostólica del Papa Francisco, *Evangelii gaudium*.

El capítulo 8 del Documento de Aparecida, *Reino de Dios y promoción de la dignidad humana*, se ocupa expresamente de la opción preferencial por los pobres y de una renovada pastoral social para la promoción humana integral: «Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano y a trabajar, junto con los demás ciudadanos e instituciones, en el bien del ser humano» (DA 384).

El capítulo 9, *Familia, personas y vida*, considera las difíciles condiciones de vida que amenazan a la institución familiar, un valor muy querido en los pueblos latinoamericanos. El último capítulo se titula *Nuestros pueblos y la cultura*. La misión debe impregnar con el Evangelio las sociedades y las culturas. Así lo había entrevisto Pablo VI. En la situación del continente americano, con vistas a la evangelización de la cultura, hay que tomar muy en consideración la presencia de los pueblos indígenas y de la población afroamericana.

4. La densa presencia de Aparecida en *Evangelii gaudium*

Jorge Mario Bergoglio, el entonces cardenal de Buenos Aires, como ya se ha dicho, tuvo una activa participación en la quinta conferencia del CELAM, celebrada en el santuario brasileño de Aparecida. Varios obispos brasileños manifestaron allí su preocupación por

el gran número de cristianos que se alejan de la Iglesia. De ahí que el documento conclusivo de la Asamblea insista en que es necesario «salir en busca de todos los bautizados que no participan en la vida de las comunidades cristianas» (DA 168). A la vuelta de Aparecida, la predicación de Bergoglio se centra en este tema de la «salida» [18]. Desde la teología pastoral y de la misión formulada en el Documento de Aparecida podemos entender mejor la mente del Papa Francisco. Y, de forma correlativa, como ya hemos indicado de pasada, en *Evangelium gaudium*, su exhortación apostólica de carácter programático, Francisco explicita algunas líneas directrices e intuiciones de Aparecida.

La *Evangelii gaudium* cita veinte veces el Documento de Aparecida (y dos veces el de Puebla). Sin embargo, junto a esta presencia explícita, su presencia es mucho más intensa, no ligada a referencias explícitas, de modo que se puede afirmar que la exhortación apostólica está como impregnada del espíritu misionero de Aparecida [19]. Es como su melodía, su rumor de fondo, su *cantus firmus*. En todo caso, un rápido repaso de las citas explícitas permite recorrer los capítulos de la exhortación papal y percibir las huellas concretas y más perdurables del Documento de Aparecida:

- a) En las páginas de introducción: una misión para comunicar vida, porque «la vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad» (EG 10, citando DA 360). De este modo se llega a experimentar «la dulce y confortadora alegría de evangelizar».
- b) Evangelizar es la tarea primordial de la Iglesia, y «la salida misionera es el *paradigma de toda la obra de la Iglesia*» (EG 15, citando DA 548).
- c) En el capítulo I, cuando se habla de la transformación y conversión misionera de la Iglesia, se solicita que la Iglesia se constituya en todas las regiones de la tierra «en estado de misión» (EG 25, citando DA 551).
- d) En el marco de capítulo II, la preocupación por las enfermedades espirituales (acedia, egoísmo, desencanto) que acechan a los agentes pastorales y les hacen sucumbir al «gris pragmatismo de la vida cotidiana» (EG 83; citando DA 12) está en continuidad con este hecho: «en Aparecida se tomó conciencia de un problema que tenemos con la caída del fervor en los agentes pastorales» [20].

- e) En el capítulo III, sobre el pueblo de Dios evangelizador y misionero, se desarrolla la idea de que es un pueblo con muchos rostros y que se encarna en muy diversas culturas (EG 115, citando Puebla 386-387).
- f) Todos somos *discípulos misioneros* (EG 119-121).
- g) La fuerza evangelizadora de la piedad popular (EG 122-125, citando expresamente Aparecida, DA 262-264).
- h) El desarrollo de todo el capítulo IV, dedicado a la dimensión social de la evangelización (EG 181), está en plena coherencia con *Populorum progressio*, *Evangelii nuntiandi* y Aparecida: «La misión del anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo tiene una destinación universal. Su mandato de caridad abraza todas las dimensiones de la existencia, todas las personas, todos los ambientes de la convivencia y todos los pueblos. Nada de lo humano le puede resultar ajeno» (DA 380).
- i) En este marco se plantea el sentido teológico de la opción por los pobres de una Iglesia pobre y para los pobres (EG 198) y una misión orientada hacia las periferias humanas y existenciales.
- j) La idea de una evangelización con Espíritu ocupa el capítulo V: «El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera. Si uno no lo descubre a Él presente en el corazón mismo de la entrega misionera, pronto pierde el entusiasmo y deja de estar seguro de lo que transmite, le falta fuerza y pasión. Y una persona que no está convencida, entusiasmada, segura, enamorada, no convence a nadie» (EG 266).
- k) El gusto espiritual de ser pueblo (EG 268) y la misión en el corazón del pueblo se encuentran en relación con esa concepción de la tarea evangelizadora orientada a dotar de la plena vida de Cristo a *nuestros pueblos*: Dios nos convoca «como pueblo y no como seres aislados [...] Nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana» (EG 113). A Francisco, en consonancia con la teología argentina del pueblo, le gusta decir que, «en cada nación, los

habitantes desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes» [21] .

5. Conclusión: «la dulce y confortadora alegría de evangelizar»

El Documento final de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano no es un documento para toda la Iglesia, sino que miraba de manera especial a la Iglesia en América Latina y en el Caribe. En sus páginas cristalizaron los mejores esfuerzos e impulsos de esa forma característica de recibir y aplicar el Concilio Vaticano II iniciada con Medellín y Puebla. Por eso, puede decirse que su Documento final suministra las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*.

La universalización de este mensaje se ha producido a través de la exhortación apostólica del Papa Francisco, que es su respuesta a la celebración de la XIII Asamblea ordinaria de los obispos sobre la nueva evangelización. Está fuera de duda que el Papa Francisco toma líneas de Aparecida y que la novedad de su pontificado guarda una estrecha relación con la novedad de Aparecida. Siendo arzobispo de Buenos Aires, Bergoglio quiso difundir el mensaje de la Conferencia de Aparecida, que definía como «la *Evangelii nuntiandi* de América latina» [22] . En su paso por el aula de la Congregación General 36 de la Compañía de Jesús (24 de octubre de 2016) ha vuelto a ratificar su alta valoración con estas palabras: «Para mí sigue siendo el documento pastoral más importante escrito después del Vaticano II».

En este sentido, se podría aventurar que *Evangelii gaudium* porta las trazas de querer ser la *Evangelii nuntiandi* para esta etapa posconciliar de la Iglesia universal, urgiendo una Iglesia en salida, en estado de misión. De esta misma convicción arrancaba el plan que el cardenal Suenens concibió para el concilio pastoral de san Juan XXIII. Sea dicho una vez más: la *nueva evangelización* ha de ser considerada como «un fruto del Vaticano II». Cuando hoy hablamos de *nueva evangelización*, lo hacemos a expensas del gran documento del beato Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*.

Al volver la vista sobre Aparecida, con su mirada sobre la realidad, quedan también iluminadas algunas decisiones de este pontificado, como la encíclica *Laudato si'*,

«encíclica social», más que «verde», o la celebración de las dos asambleas sobre la familia, con su precipitado en el reciente documento, *Amoris laetitia*. Todo va impregnado de esa cita de *Evangelii nuntiandi*, recogida en el texto de Aparecida, que hemos evocado al principio y que reproducimos para terminar:

«Recobremos, pues, el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas [...] Y ojalá el mundo actual pueda así percibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el Reino de Dios e implantar la Iglesia en el mundo» (DA 552; cf. EN 80).

[1] . Así lo refiere C. M. GALLI, «La teología pastoral de Aparecida, una de las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*»: *Gregorianum* 96/1 (2015) 46. Retomo el texto de la lección inaugural del ISCREB pronunciada en Menorca (30 de septiembre de 2016).

[2] . V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6)*, Documento Conclusivo. Aparecida, 13-31 de mayo de 2007, Ed. San Pablo, Bogotá 2007⁵.

[3] . Cf. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco. Los desafíos desde Evangelii gaudium*, San Pablo, Madrid 2014, 10-11. Véase: C. M. GALLI, «Epílogo: la *Evangelii gaudium* en el proyecto misionero de Francisco», en *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape, Buenos Aires 2014³, 347-368.

[4] . Cf. S. MADRIGAL, «La “Iglesia en salida”: la misión como tema eclesiológico»: *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015) 425-458.

[5] . V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 48-49.

[6] . M. McGRATH, «La creazione della coscienza di un popolo latinoamericano. Il CELAM ed il concilio Vaticano II», en M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 135-142. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Il Mulino, Bologna 2008.

[7] . G. GUTIÉRREZ, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico “La Iglesia y los pobres”», en G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.

[8] . J. SOBRINO, «El Vaticano II y la Iglesia en América latina», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 105-134.

[9] . S. B. BEVANS – R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Verbo Divino, Estella 2009, 522.

[10] . III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 1.134, BAC, Madrid 1979, 344.

[11] . V. MENÉNDEZ MARTÍNEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 80), Roma 2002.

[12] . C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, o.c., 123.

[13] . V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires 2007, 16. Sigo las pautas de este estudio, que ofrece además (pp. 103-161) una crónica epistolar de lo vivido por el autor.

[14] . C. M. GALLI, «La teología pastoral de Aparecida», *a.c.*, 41. Cf. J. A. DÍAZ HERNÁNDEZ, *El discipulado en el Documento de Aparecida. Una lectura desde el Nuevo Testamento*, Valencia 2013, 46.

[15] . En el trasfondo de este planteamiento se puede colocar el libro de Víctor Fernández y Carlos M. Galli, *Discípulos y misioneros* (2006): «Allí –dice este último– pensamos la misión como un servicio a la vida plena, digna y feliz en Cristo y miramos a todos los bautizados, miembros del Pueblo de Dios, como discípulos misioneros. Este fue un aporte nuestro a la teología pastoral de Aparecida» (C. M. GALLI, «La teología pastoral de Aparecida, *a.c.*, 39. ID., *Dios vive en la ciudad*, o.c., 125).

[16] . Cf. J. A. TABARÉS, *Perspectivas eclesiológicas, según el Documento de Aparecida, de la Iglesia de América y del Caribe*, Valencia 2015.

[17] . V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento*, o.c., 20.

[18] . V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, o.c., 50.

[19] . C. M. Galli resume la presencia de Aparecida en *Evangelii gaudium* en estos puntos: «la alegría de creer y evangelizar; el pueblo de Dios como comunidad de discípulos misioneros; la responsabilidad de todos los bautizados en la transmisión del Evangelio; los componentes de una espiritualidad evangelizadora; la centralidad de la Palabra de Dios y de una catequesis kerigmática; la piedad popular como una fuerza activamente evangelizadora; la Iglesia en un movimiento permanente de misión; el encuentro con todas las periferias existenciales; la conversión de las estructuras eclesiales; las dimensiones sociales del reino de Dios y de la evangelización; el lugar de los pobres en el corazón de Cristo y de la Iglesia; la denuncia de la cultura y de los sistemas de exclusión; los desafíos de la inculturación de la fe; la nueva pastoral urbana» (*Dios vive en la ciudad*, o.c., 364-365).

[20] . V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 47.

[21] . *Ibid.*, 121-141. Cf. C. M. GALLI, «La teología pastoral de Aparecida, *a.c.*, 47-48. J. C. SCANONE, «Papa Francesco e la teología del popolo»: *La Civiltà Cattolica* 165 (2014) 571-590.

[22] . V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 178.

CAPÍTULO 13:
**Jesucristo, la Iglesia y la pobreza:
un capítulo (olvidado)
de la eclesiología conciliar**

Nunca está de más volver sobre los textos y sobre el acontecimiento conciliar para ahondar en su riqueza desde nuestros interrogantes del presente. Situados ante un documento como la instrucción pastoral de los obispos españoles, *Iglesia, servidora de los pobres*, nacida al calor de la invitación que nos hace el Papa Francisco a ser «una Iglesia de los pobres y para los pobres», merece la pena dar una respuesta razonada a esta cuestión: ¿qué lugar ocupa en la eclesiología conciliar la cuestión específica de «la Iglesia de los pobres»?

Estas reflexiones quieren mostrar cómo la pobreza evangélica informa y conforma eso que se puede denominar el «espíritu» del Vaticano II. Es significativo que el esquema chileno *De Ecclesia* –uno de los documentos alternativos al esquema elaborado por la Comisión teológica preparatoria– haya incluido un capítulo sobre la Iglesia y los pobres [1], dando curso a la preocupación que había manifestado san Juan XXIII en su mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962: «Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos, y particularmente la Iglesia de los pobres».

En esta misma línea se sitúa el encabezamiento de la cuarta constitución conciliar, *Gaudium et spes*, que se abre con unas palabras que no son meramente protocolarias, sino una auténtica declaración de intenciones: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo [...]. La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia».

No es casual que entre los mensajes finales que el Concilio dirigió a la humanidad haya uno dirigido a los pobres y a los que sufren. En suma: al desarrollo de la peripecia conciliar subyace –así lo ha mostrado J. Planellas [2]– esta preocupación por la pobreza

evangélica como un impulso de fondo que permite reconstruir la intrahistoria de la última asamblea ecuménica de la Iglesia católica, con sus luces y sus sombras.

Volvamos, pues, sobre las jornadas y los episodios conciliares, porque la cláusula «Iglesia de los pobres» ha tenido que ver decisivamente con la determinación del objetivo mismo del Concilio y con las dos constituciones que se ocupan de la Iglesia de forma expresa y complementaria: la constitución dogmática *Lumen gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sin olvidar el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*. Adentrémonos en la historia del Vaticano II desde un episodio conciliar de última hora bastante desconocido, pero emblemático para nuestro interrogante inicial.

1. Preámbulo: el Pacto de las Catacumbas y el grupo «Jesús, la Iglesia y los pobres»

El 16 de noviembre de 1965, cerca de cuarenta padres conciliares celebraron la eucaristía en las catacumbas de Santa Domitila. El obispo belga Charles M. Himmer pronunció la homilía en aquel lugar simbólico por excelencia, donde pidieron «ser fieles al Espíritu de Jesús». Al terminar la celebración firmaron lo que dieron en llamar *El Pacto de las Catacumbas*, un texto breve de 13 proposiciones que contenía el compromiso de llevar una vida de pobreza evangélica, de rechazar los símbolos o privilegios de poder y de ser una Iglesia servidora y pobre. Los obispos firmantes invitaban a sus hermanos en el episcopado a poner a los pobres en el centro de su ministerio pastoral [3]. Aquel documento había sido preparado por un grupo de padres conciliares que se denominó «Iglesia de los pobres».

Al comienzo de su crónica conciliar, centrada en la historia de la *Gaudium et spes*, monseñor Rafael González Moralejo —el único obispo español firmante del Pacto— habla de «la existencia de un grupo de padres que semanalmente se reunían en una sala del Colegio Belga [...] para dialogar sobre el tema *Jesús, la Iglesia y los pobres*» [4]. Allí, en la base de operaciones de la influyente escuadra belga, residían el cardenal Suenens, arzobispo de Malinas, y el ya mencionado Charles M. Himmer, obispo de Tournai, uno de los impulsores de aquella iniciativa. González Moralejo, entonces obispo auxiliar de

Valencia y experto en doctrina social de la Iglesia, había conocido al obispo belga en 1960, con ocasión de una reunión de una veintena de obispos de Europa occidental celebrada en Tournai, donde se trató del grave problema que tenía la Iglesia después de la Segunda Guerra Mundial: la descristianización del mundo obrero.

Cuando el obispo español recibió la invitación de Himmer, se unió sin vacilar a aquel grupo de trabajo, al que asistía como secretario Paul Gauthier (1914-2002), sacerdote francés y antiguo profesor del seminario de Dijon, que trabajaba desde 1956 como sacerdote obrero en Nazaret. Este hombre carismático, alentado por la espiritualidad de Carlos de Foucauld, había fundado la fraternidad de *les compagnons de Jésus Charpéntier*, bajo los auspicios del patriarca melquita Maximos IV y del arzobispo Georges Hakim, de Akka-Nazaret. En su libro *Les pauvres, Jésus et l'Église*, de 1962, reflejaba su esperanza de que el Concilio pudiera superar la ruptura entre la Iglesia y el mundo de los pobres y de los trabajadores. Al ponerse en marcha la asamblea ecuménica, Hakim y Himmer consideraron oportuno difundir aquel manifiesto, a fin de reganar a obispos de todo el mundo para aquella causa [5] .

La primera reunión del grupo tuvo lugar el 26 de octubre de 1962. La existencia y su actividad *extra aulam*, relatadas por el mismo Paul Gauthier hasta la segunda etapa conciliar, es un indicador de la preocupación conciliar por la realidad de la pobreza que acompaña a la dinámica conciliar, pero sin agotarla. Una información complementaria de primera mano nos ofrece otro de sus animadores, el brasileño Hélder Câmara, el obispo de las *favelas*, vice-presidente del CELAM y representante del balbuceo del tercer mundo. Sus *Cartas circulares* constituyen un precioso documento guiado por la preocupación de llevar al Concilio Vaticano II los problemas del tercer mundo [6] . Y cuando Congar escribe en su diario acerca de los líderes de este grupo –Himmer, Hakim, Mercier, Ancel, Gerlier, Câmara–, afirma que son los portadores de la causa más santa y noble del Concilio, que corre el peligro de perderse en disquisiciones bizantinas, puesto que lo que la humanidad espera de la asamblea eclesial son palabras adecuadas sobre la paz, el hambre, la dignidad humana [7] .

La forja del grupo, sus componentes y sus tendencias, su apogeo y su ocaso, han sido descritos en varias ocasiones [8] . Con la ayuda de estos materiales vamos a precisar cómo la preocupación por la evangelización de los pobres y por la pobreza de la Iglesia ha acompañado el desarrollo de la peripecia conciliar. Ahora bien, nuestro objetivo

específico es mostrar cómo el capítulo «Iglesia de los pobres» ha sido proyectado en el corazón de la eclesiología conciliar.

Se puede constatar un despliegue en dos tiempos: el primer momento, que tiene como referente el mensaje radiofónico de san Juan XXIII ya citado, alcanza una primera articulación con la fijación del plan general del Vaticano II trazado por el cardenal Suenens, con su mirada *ad intra* (Iglesia, ¿qué dices de ti misma?) y *ad extra* (¿cuál es la tarea de la Iglesia en el mundo?). Este planteamiento ha hecho tomar conciencia de la necesidad de un documento especial sobre la presencia y misión de la Iglesia en el mundo; por su parte, la reflexión *ad intra* culminó en la asunción de noción de Iglesia sirviente y pobre en el primer capítulo de la constitución dogmática *Lumen gentium*.

En el segundo momento, que corresponde a la segunda mitad del Concilio, la preocupación por la pobreza ha quedado asociada a la suerte y el destino de la laboriosa gestación de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, teniendo como referente la reflexión sobre el espíritu de pobreza urgida por el beato Pablo VI en su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), donde presentó los grandes problemas de la humanidad –hambre, trabajo, pobreza, guerra...– como problemas «de Iglesia». Varios miembros del grupo «Iglesia de los pobres», como Ancel, Blomjous, Câmara, Larraín, González Moralejo, se han implicado decididamente en la redacción del esquema XIII, futura constitución pastoral. Tras hacer este recorrido podremos valorar en qué medida y de qué manera la pobreza de la Iglesia y la Iglesia de los pobres ha sido un eje de la reflexión conciliar.

2. La «Iglesia de los pobres» en el plan general del Concilio Vaticano II

Como recuerda P. Gauthier, la iniciativa del grupo «Iglesia de los pobres» encontró su banderín de enganche y fuente de inspiración en la alocución radiofónica que san Juan XXIII dirigió al mundo, el 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración oficial del Vaticano II [9] .

a) La irradiación de las palabras proféticas de Juan XXIII

En aquel discurso, el Papa subrayó que la razón de ser del Concilio era dar respuesta al mandato misionero del Señor recogido al final del evangelio de Mateo [10] . El Papa habló de la vitalidad *ad intra* de la Iglesia, cuya misión se expresa en vivificar, enseñar y orar. Pero existe otra mirada *ad extra* que brota de su vitalidad interna y pone a la Iglesia frente a las exigencias y necesidades de las gentes, porque «el mundo tiene efectivamente necesidad de Cristo, y la Iglesia es la que debe llevar a Cristo al mundo». La Iglesia, que siempre ha llevado en su corazón los problemas del mundo, los va a hacer objeto de su estudio en el concilio: las exigencias de paz y de justicia, la sociedad familiar y conyugal, la libertad religiosa, el desarrollo de la paz internacional. «Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal como es y quiere ser: como Iglesia de todos y, particularmente, Iglesia de los pobres» [11] . Aquellas palabras del Papa Bueno ponían de manifiesto la ausencia del tema de la pobreza en los esquemas que habían salido de las comisiones preparatorias.

Ahora bien, sabemos que aquel discurso estuvo inspirado en el plan del Concilio que el cardenal Suenens había trazado tras una conversación con Juan XXIII en la primavera de 1962. Ahí se encontraba textualmente la afirmación sobre la Iglesia de los pobres que acabamos de mencionar [12] , y –lo que es más importante para la historia doctrinal del Vaticano II– la reflexión de Suenens situaba esta afirmación en el marco de un plan de conjunto que hacía de la Iglesia el objetivo central del Concilio y preveía que los (más de 70) esquemas preparados fueran reorganizados en torno a la perspectiva de la Iglesia *ad intra* y de la Iglesia *ad extra*. Si lo primero anticipa de forma eminente la constitución dogmática sobre la Iglesia, la dimensión *ad extra* encontrará su plasmación en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, cuya segunda parte aborda los problemas más urgentes para la sociedad contemporánea. Pero este plan de conjunto para el Concilio no se dio a conocer en el aula hasta finales de la primera etapa, como enseguida diremos.

Siguiendo el ritmo de las primeras jornadas conciliares, resulta altamente significativa la propuesta del teólogo M. D. Chenu, que va a desembocar en el primer texto del Vaticano II, un *mensaje a la humanidad*, que fue aprobado el 20 de octubre de 1962 y que anticipa el espíritu de la Constitución pastoral. El maestro dominico pretendía que el Vaticano II fuera un Concilio a la altura del mundo. En las primeras páginas de su diario ha dejado anotada aquella iniciativa que invocaba las palabras del Papa Bueno:

«He pensado que una declaración inicial del Concilio, un “mensaje” a todos los hombres, cristianos o no, que enuncie los objetivos y la inspiración de la asamblea en una perspectiva misionera y atenta a los problemas de la actual coyuntura mundial, respondería de manera eficaz a las expectativas de todos, que estarían desorientados ante una apertura de los trabajos dominada desde el inicio por deliberaciones teóricas y por la denuncia de tendencias erradas. Un mensaje en el estilo y con los términos de las frecuentes alocuciones de Juan XXIII, en particular su mensaje del 11 de septiembre» [13] .

Chenu hizo partícipe de su iniciativa a Congar el 16 o 17 de septiembre, enviándole un esbozo de texto; su cofrade ha acogido su propuesta con verdadero entusiasmo, aunque le hiciera alguna observación crítica. El bosquejo diseñado por Chenu-Congar pudo llegar al aula, profundamente reelaborado por un comité de cuatro obispos franceses: Liénart, Guerry, Ancel y Garrone. El secretario Felici lo presentó a la asamblea como una propuesta del Consejo de presidencia que contaba con la aprobación del Papa.

El 20 de octubre, después de un buen número de intervenciones y propuestas de enmiendas, el mensaje fue sometido a votación y aprobado, consiguiendo una amplia mayoría. Allí se empezaron a perfilar algunas posturas más proclives al horizontalismo, frente a quienes insistían en el orden sobrenatural, sopesando también los problemas de la Iglesia del silencio en los países bajo régimen comunista. Pero, sobre todo, el mensaje a la humanidad era expresión del espíritu de caridad y apertura al mundo de la Iglesia (*ad extra*), demasiado ausente en los esquemas doctrinales preparados.

Aquel mensaje, primera irradiación de las palabras proféticas del Papa, afirmaba entre otras cosas: «Dirigimos constantemente nuestra atención a las angustias que afligen hoy a los hombres. Por lo tanto, nuestra solicitud ha de dirigirse a los más humildes, a los más pobres y a los más débiles; siguiendo a Cristo, debemos compadecernos de las multitudes que padecen hambre, miseria, ignorancia, poniendo constantemente ante nuestros ojos a aquellos que, por falta de ayuda adecuada, no han llegado aún a una condición de vida digna del hombre» [14] .

Después de aquellas primeras deliberaciones, los padres se dispusieron a abordar el esquema sobre la liturgia. Durante la discusión de este documento, que ocupó a los padres hasta el 15 de noviembre, el tema de la simplicidad evangélica y del lugar de los pobres en la Iglesia y en la liturgia afloró en varios momentos, urgido por algunos miembros del grupo de obispos que había empezado a reunirse en el Colegio Belga, como el chileno M. Larraín, el brasileño H. Golland Trinidad o el francés A. Ancel. En suma, la reforma de la liturgia ha servido de punto de encuentro entre el grupo «Iglesia

de los pobres» y la discusión conciliar [15] . Quiere ello decir que, *extra aulam*, las palabras de san Juan XXIII estaban produciendo otra irradiación bien señalada por nuestro González Moralejo: «un grupo de padres estudia la pobreza».

b) «Un grupo de padres estudia la pobreza»

Las *cartas circulares* de Hélder Câmara refieren sus primeros pasos. De una conversación con el cardenal Suenens el obispo brasileño había sacado esta conclusión: el tratamiento de los problemas del mundo subdesarrollado tendrá que esperar a la segunda o tercera etapa del Concilio. Sin embargo –escribe–, en una cena con obispos franceses y del norte de África le esperaba la Providencia. Allí estaba, entre otros, monseñor Georges Mercier, obispo de Laghouat (Sáhara, Argelia), junto a Paul Gauthier y M. Teresa Lescaze, autores del libro *Jésus, l'Église et les pauvres*, y allí se planteó la idea de obtener las firmas de dos tercios de obispos para sacar adelante el tema del mundo subdesarrollado (América Latina, Asia, África) [16] .

Estamos ante el primer contacto de H. Câmara con lo que estaba llamado a ser el grupo «Iglesia de los pobres». Su objetivo común era que el asunto de la pobreza dejara de ser una cuestión tangencial para convertirse en una resolución del colegio episcopal; es decir, que el Concilio restañara la herida de la ruptura entre la Iglesia y los pobres, tanto en las amplias zonas del tercer mundo como en el mundo occidental industrializado. A esta agrupación, que nunca obtuvo *status* oficial, le cabe el mérito de haber llevado al corazón del Concilio la preocupación por la evangelización de los pobres y la pobreza de la Iglesia. En la circular del domingo 21 de octubre había escrito el entonces obispo auxiliar de Río de Janeiro: «Os voy a enviar las *Reflexiones nazarenas para el Concilio (Jesús, la Iglesia y los pobres)*» [17] . Allí reproducía, junto al capitulario, las palabras introductorias del cuadernillo firmado por P. Gauthier:

«En Nazaret, donde Jesús ha vivido como carpintero, un equipo de obreros cristianos ayudados por un presbítero se dirige a su arzobispo, a su obispo, y presenta a los padres del Concilio la esperanza del mundo obrero, del mundo de los pequeños, del mundo de los pobres. Ellos piden que sea considerada, bajo la moción del Espíritu Santo, la relación de amor que une a la Iglesia y a los pobres, identificados con Jesús, a fin de que los hombres que miran hoy la Iglesia reconozcan en ella a Jesús de Nazaret, el Carpintero».

El 26 de octubre, una docena de obispos se reunieron por primera vez secundando la invitación de Himmer y Hakim y bajo la presidencia del cardenal P. M. Gerlier. En

aquel primer encuentro, el cardenal arzobispo de Lyon afirmó [18] :

«El deber de la Iglesia en los tiempos que vivimos es adaptarse con la mayor sensibilidad que pueda a la situación creada por el sufrimiento de tanta gente y por la ilusión, que favorecen algunas apariencias, que tiende a hacer creer que no es lo que más preocupa a la Iglesia... Si no me equivoco, no creo que esto se haya previsto, al menos directamente, en el programa del Concilio. Sin embargo, la eficacia de nuestro trabajo tiene que ver con este problema. Si no lo afrontamos, dejamos a un lado los aspectos más importantes de la realidad evangélica y humana. Es preciso hacerse esta pregunta. Debemos insistir ante los responsables para que así sea. Es indispensable que a esta Iglesia, que no quiere ser rica, la despojemos de todos los signos de riqueza. Es necesario que la Iglesia se presente como lo que es: la madre de los pobres, preocupada sobre todo por dar a sus hijos el pan del cuerpo y del alma, como el mismo Juan XXIII afirmaba el 11 de septiembre de 1962: “La Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres”».

A la segunda reunión en el Colegio Belga, el 5 de noviembre, acudieron más de cincuenta obispos de los cinco continentes [19] . En este segundo encuentro tomó la palabra el patriarca Maximos IV, que presidía la sesión junto con el cardenal Gerlier. Tras las intervenciones de Himmer y de Mercier, habló Hélder Câmara: es necesario mantener el estudio de los dos problemas –ligados, pero distintos entre sí–, que son el de la pobreza y el del desarrollo del tercer mundo; ahora bien, este deseo de que el Concilio aborde el problema más grave de nuestro tiempo no puede hacer olvidar la necesidad de que el Vaticano II complete al Vaticano I, añadiendo a la infalibilidad y primado del Papa la doctrina sobre los obispos y sobre el laicado. El obispo brasileño se sumaba a la iniciativa de solicitar la creación de una nueva Comisión o Secretariado especial para tratar de los problemas del subdesarrollo, de la evangelización de los pobres y de la renovación evangélica de pastores y fieles por la práctica de la pobreza.

De monseñor Mercier procedía aquella propuesta de elevar a las instancias dirigentes del Concilio una petición para la creación de un Secretariado especial para las cuestiones de la pobreza y del tercer mundo [20] . Esta iniciativa contemplaba dos acciones: por un lado, una petición oficial dirigida al cardenal A. Cicognani, secretario de Estado y presidente de la Comisión de Asuntos extraordinarios; Câmara y Larraín han solicitado el apoyo de Suenens, que era miembro de dicha comisión. Por otro, la redacción de una carta en este mismo sentido que el cardenal Gerlier debía entregar personalmente a Juan XXIII. El encuentro no pudo tener lugar, por la enfermedad del Pontífice.

La carta le fue transmitida a través de Cicognani. El obispo melquita N. Edelby, que formó parte de aquella embajada en sustitución de monseñor Hakim (de viaje en París),

ha narrado en sus recuerdos del Concilio aquel acontecimiento que tuvo lugar el 22 de noviembre. Las páginas del diario de este prelado árabe –y firmante del Pacto de las Catacumbas– nos ofrecen una pintoresca descripción de aquella comitiva:

«El grupo está guiado por monseñor Himmer, obispo de Tournai. Se encontraba también allí monseñor Ancel, auxiliar de Lyon y superior general del Prado. Estaban también presentes el auxiliar de Essen (Angerhausen), el auxiliar de Río de Janeiro, que lleva una sotana muy gastada. [...] Pero lo que más me impresiona es el encuentro con monseñor Larraín, obispo de Talca (Chile). Porque ayer, antes de dormir, he leído el último número de “Missio”, donde se contaba la vida de este obispo aristocrático que había vendido su palacio episcopal, heredado de sus parientes, para dar el dinero a los pobres, y se había ido a vivir a una simple vivienda en medio de un barrio obrero. Estoy verdaderamente admirado ante estos obispos que representan verdaderamente, en materia social, la primera línea de la Iglesia [...]. He observado que ninguno de ellos portaba una cruz de oro. Debo decir que todo este movimiento es debido a la decisiva iniciativa de nuestro buen P. Gauthier de Nazaret. Y yo me sentía orgulloso» [21] .

De esta manera, con esta llamada de atención para que el Concilio tratara los grandes problemas de la justicia social y del subdesarrollo, de la paz, de la evangelización de los pobres y de los trabajadores, el grupo que se reunía en el Colegio Belga estaba haciendo una aportación modesta, difícil de evaluar, al nacimiento de un futuro esquema XIII.

c) *El plan de Suenens para el Concilio: Iglesia ad intra-ad extra*

Cuando la primera etapa conciliar llegaba a su término, apenas se habían obtenido resultados concretos. Por fin, en la última semana entró en el aula el esperado esquema *De Ecclesia*, que iba a ser determinante para el devenir ulterior del Vaticano II. En aquellos debates afloró el tema de la pobreza con especial densidad. El camino quedó preparado con la presentación del plan de Suenens en la mañana del 4 de diciembre de 1962. En la víspera de aquella intervención había anotado H. Câmara: «Mañana, si Dios quiere, en la sesión plenaria en la basílica de San Pedro, el cardenal Suenens va a proponer que todos los temas del Concilio sean reagrupados orgánicamente alrededor del tema central de la Iglesia, considerada *ad intra* (*euntes*: Iglesia misionera; *docete*: Iglesia docente; *baptisantes*: Iglesia santificadora; *in nomine Patris*: Iglesia orante) y *ad extra*» (y va a soltar, en público, la idea del Secretariado) [22] .

El relato de P. Gauthier presenta el discurso de Suenens como un relanzamiento de la idea expresada por Juan XXIII, el 11 de septiembre, sobre la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Y sintetiza la segunda parte del plan, ese diálogo de la Iglesia con el

mundo, en esta serie de cuestiones [23]: 1) la vida de la persona humana, su inviolabilidad, la procreación, la explosión demográfica; 2) la justicia social, la propiedad, el deber de las naciones ricas con respecto al tercer mundo y a los pueblos explotados; 3) la evangelización de los pobres; 4) la paz y la guerra. El cardenal belga terminaba solicitando la creación de un Secretariado para estas cuestiones, análogo al Secretariado conciliar para la unidad de los cristianos. Su discurso fue respaldado por G. B. Montini, futuro Pablo VI, y, de otra manera, por G. Lercaro, el cardenal de Bolonia.

Desde su conocida trayectoria pastoral y su compromiso personal para con los más desfavorecidos, Lercaro había sido invitado a participar en los trabajos del pequeño grupo de padres y de peritos que se reunían en el Colegio Belga para profundizar en la relación entre la Iglesia, el Evangelio y la pobreza. Pero Lercaro, enfrascado como estaba en los trabajos de la Comisión litúrgica, declinó la invitación por razones prácticas, delegando su participación en su secretario personal y consejero teológico, G. Dossetti [24]. No obstante, Lercaro se convirtió en el cardenal protector del proyecto «la Iglesia de los pobres» con su famoso discurso del 6 de diciembre de 1962, la antevíspera de la clausura de la primera etapa conciliar. Con claridad y brillantez sugirió que el centro focal del Concilio fuera una Iglesia que anuncia el Evangelio a los pobres [25]:

«Quiero decir que el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, en nuestros días, el misterio de Cristo en los pobres, ya que la Iglesia, como dijo el Santo Padre Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero especialmente “la Iglesia de los pobres” [...]. No cumpliremos debidamente nuestra tarea si no ponemos como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres».

La alocución de Lercaro dejaba resonar nuevamente las palabras del Papa Juan y, desde su honda fundamentación cristológica, anticipaba las formulaciones más solemnes sobre la Iglesia de los pobres que, como veremos, recogen los pasajes de *Lumen gentium* 8c y *Ad gentes* 5. El obispo italiano detectaba una grave laguna: el misterio de Cristo en los pobres no aparece en la doctrina de la Iglesia sobre sí misma, aun siendo algo central en la revelación. La práctica de la pobreza según el Evangelio no es pura filantropía, un capítulo de la moral o un instrumento de ascetismo cristiano, sino que constituye una parte nuclear de la revelación histórica del misterio de Cristo.

Recapitemos nuestro recorrido: durante el primer período de sesiones, los obispos habían podido tomar conciencia de que la cuestión de la pobreza y de los pobres no

estaba inscrita en la agenda conciliar. Los episcopados latinoamericano, francés y melquita se habían mostrado muy sensibles a esta realidad, desde la pronta constitución del grupo «Iglesia de los pobres», que, a pesar de sus esfuerzos, no consiguió la creación de un Secretariado para los problemas del subdesarrollo y de la pobreza. Por su parte, González Moralejo entiende que las intervenciones de Suenens, Montini y Lercaro responden a los intereses del grupo, pues todos ellos, «cada uno con argumentos diferentes, pidieron que antes de terminar la sesión se acordara elaborar un esquema sobre la *Iglesia ad extra*, distinto del que estaba ya discutiéndose en el aula sobre la *Iglesia ad intra*» [26] .

La Comisión de Coordinación, de acuerdo con las vibrantes intervenciones de aquellos tres tenores, procedió a la reducción de los esquemas, abriendo además un espacio para un nuevo esquema que debía tener por objeto a la Iglesia en su relación con la humanidad (*Ecclesia ad extra*). Era el esquema que ocupaba el último lugar, y se le llamó entonces «esquema XVII», sobre *la presencia de la Iglesia en el mundo*. La redacción de este documento fue confiada a una comisión mixta, compuesta por miembros de la Comisión teológica y de la Comisión para el apostolado seglar, no a un secretariado específicamente consagrado al tema de la pobreza. Sin embargo, ese documento, que sufrió varias reelaboraciones, no fue repartido entre los padres hasta el otoño de 1964.

Por otro lado, considerando la perspectiva *Ecclesia ad intra*, hay que reparar en la profundidad cristológica del planteamiento de Lercaro: en su lectura teológica del misterio de Cristo en los pobres, la pobreza se convertía en la clave para plantear el problema de la identidad de la Iglesia: «La Iglesia, llamada a atestiguar el Evangelio frente a los hombres de nuestro tiempo, debía reflejar y “representar” el rostro de Cristo pobre» [27] .

d) «*Por una Iglesia sirviente y pobre*»: el debate sobre el *De Ecclesia*

Al comienzo del segundo período de sesiones se debatió en el aula el nuevo texto *De Ecclesia* (el llamado esquema Philips) durante el mes de octubre de 1963. Bajo el lema «los pobres en el centro de cada debate», P. Gauthier hizo un elenco de las intervenciones más significativas para su causa, comenzando por la nueva intervención del cardenal Lercaro: los pobres y la pobreza han de ocupar el corazón de la Iglesia [28] .

En sus intervenciones sobre el capítulo primero, el misterio de la Iglesia, Ancel, Gerlier y Himmer recordaron que los pobres son el signo de la presencia misteriosa de Cristo entre nosotros (Mt 25,35), al tiempo que insistían en la idea de una Iglesia enviada para evangelizar a los pobres. Avanzaban así la idea de una Iglesia, signo visible pobre y crucificado.

El debate sobre el capítulo dedicado a la Iglesia como pueblo de Dios sirvió también para ahondar y dar cabida a esta preocupación. El día 23 –según recuerda Gauthier–, González Moralejo pidió una presentación de la Iglesia que fuese inteligible para la gente normal, que entiende muy bien una Iglesia que se define en relación a Cristo como una sociedad que es bondad, espíritu, comunión, pobreza, indulgencia [29]. Al día siguiente, Hakim llamó la atención sobre el escaso relieve de la mujer en el pueblo de Dios y en la misión de la Iglesia. Por su parte, P. Boillon pidió que en el capítulo sobre el pueblo de Dios se dijera expresamente que los pobres forman parte de ese pueblo «por derecho evangélico» y ocupan un lugar preferente. El cardenal Gracias, de la India, pidió en nombre del tercer mundo que el esquema XVII fuera el primero en ser tratado en la siguiente etapa conciliar.

Durante la segunda etapa conciliar se produjo el apogeo del «grupo de la pobreza», que llegó a celebrar hasta siete sesiones plenarias en el Colegio Belga, alcanzando así un máximo de movilización y un grado de cohesión y de identidad en torno al común objetivo, que estaba alimentado por sensibilidades bastante diferentes. De ello habla este hecho: el comité de animación del grupo había decidido, el 10 de octubre, constituir tres grupos de estudio: la teología de la pobreza (Himmer y Ancel), la pastoral de la pobreza (Mercier y Gauthier), la espiritualidad del desarrollo (Câmara y Blomjous) [30]. A juicio de Pelletier, esas distintas aproximaciones, una de índole más teológica y otra más sociológica o propensa a los signos externos, son las que propiciaron diversos caminos y el declive del grupo en la segunda mitad del Concilio. La corriente «doctrinal» se fijó como objetivo una profundización de la cuestión de la Iglesia de los pobres en su dimensión teológica, a fin de influir directamente sobre el esquema *De Ecclesia*, mientras que el grupo del «desarrollo», situado en la perspectiva de la teología de las realidades terrestres y de un tercer-mundismo católico, tomó posición con vistas al esquema XVII (luego renombrado esquema XIII). Por su parte, el grupo «pastoral», marcado por la

orientación de la espiritualidad de Foucauld, se mostraba partidario de realizar gestos de cara a la opinión pública.

Durante el mes de noviembre, la Comisión teológica estuvo trabajando en la redacción de los dos primeros capítulos de la futura *Lumen gentium*. B. Rigaux, ayudado por J. Dupont, examinó las recomendaciones sobre la pobreza de Lercaro, Ancel y Himmer, así como otras propuestas para dar forma al capítulo I de la constitución sobre la Iglesia. Se trataba, por tanto, de responder a este interrogante mayor: ¿cuál debía ser el lugar de la pobreza en el esquema eclesiológico? De cara al texto definitivo del pasaje *Lumen gentium* 8c, hay que resaltar la aportación de monseñor Ancel, hombre de sólida formación teológica, vinculado a la asociación sacerdotal del Prado y miembro de la Comisión doctrinal. A él se debe la propuesta de un texto que anticipa la redacción definitiva del pasaje conciliar más significativo sobre la relación de la Iglesia con la pobreza evangélica, cuya paternidad se debe, en último término, a J. Dupont [31] .

El texto, prolongando la orientación cristológica que guía ese pasaje, dice así:

«Así como Cristo realizó la obra de redención en la persecución y en la pobreza, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina..., se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo* (Flp 2,6) y por nosotros *se hizo pobre a pesar de ser rico* (2 Cor 8,9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, también con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre *a anunciar la Buena noticia a los pobres... a sanar a los de corazón destrozado* (Lc 4,18), *a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 9,10). También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos».

El texto subraya que entre la Iglesia y la pobreza existe una relación intrínseca, un nexo constitutivo que, apoyado sobre el fundamento bíblico, tiene una raíz eminentemente cristológica, como en el planteamiento de Lercaro, que subrayaba la profunda conexión entre el misterio de Cristo y los pobres. De ahí brota la vocación a la pobreza de toda la Iglesia: como Cristo, así la Iglesia. Cristo le señala el camino. En este sentido, merece la pena recordar que Y. Congar, autor de una monografía titulada «Por una Iglesia sirviente y pobre», había acompañado las actividades del grupo de la pobreza [32] .

En suma, el 21 de noviembre de 1964 tuvo lugar la votación y aprobación final de la *Lumen gentium*; en aquel momento el Vaticano II hizo oír su voz acerca de la dimensión

teologal de la pobreza en un pasaje muy significativo: el número 8 del primer capítulo, donde trata de explicar –siguiendo la analogía de la encarnación– en qué consiste el misterio de la Iglesia.

3. «El espíritu de pobreza evangélica» en la segunda mitad del Concilio

La primera encíclica del beato Pablo VI se hizo esperar. Llegó, finalmente, el 6 de agosto de 1964, antes de comenzar la tercera etapa conciliar. La encíclica *Ecclesiam suam* sirvió de fuente de inspiración para el grupo de la pobreza. A juicio de Hélder Câmara, el Papa invitaba al episcopado a «descubrir los caminos de la pobreza perdida». Veamos sus líneas fundamentales y examinemos su irradiación, como hicimos con las palabras de Juan XXIII.

a) La encíclica programática de Pablo VI y su irradiación: dos mociones del grupo «Iglesia de los pobres»

En este documento describió Montini los tres caminos que debía seguir la Iglesia del Vaticano II: la profundización en la conciencia de sí misma, la renovación y el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno [33] . La promulgación de *Lumen gentium*, junto con los decretos sobre el ecumenismo y sobre las Iglesias orientales católicas, venía a satisfacer en muy buena medida el objetivo conciliar concerniente a la conciencia de Iglesia. Ahora bien, quedaban por recorrer los otros dos caminos señalados en la encíclica: la reforma y el diálogo.

Desde los primeros compases, Pablo VI hacía notar que el documento tomaba muy en cuenta no solo los temas que interesaban a la Iglesia, sino que miraba también a las cuestiones que preocupaban a la humanidad: «la paz entre los pueblos y entre las clases sociales; la miseria y el hambre; la promoción de las naciones jóvenes a la independencia y al progreso civil; las corrientes del pensamiento moderno y la cultura cristiana; la desgraciada situación de tanta gente y tantas porciones de la Iglesia a las que les son negados los derechos elementales de los ciudadanos libres y de las personas humanas; los problemas morales que afectan a la natalidad, y otros muchos» [34] .

El Papa prolongaba su razonamiento en esta dirección: de la toma de conciencia acerca de lo que la Iglesia es y del modelo de perfección que Cristo le propone brota el deber misionero de la evangelización. Por eso, la renovación de la Iglesia y el *aggiornamento* han de ser comprendidos como *metanoia* y como conversión a la imagen ideal de Iglesia que Cristo quiso. Para esta renovación eclesial hacía dos indicaciones muy concretas: «el espíritu de pobreza» que proclama el Evangelio y «el espíritu de caridad». El Papa insistía en «la libertad interior que se deriva del espíritu de la pobreza evangélica», que nos hace «más sensibles y más capaces de comprender los fenómenos humanos que tienen relación con los factores económicos», para valorar justamente la riqueza, para socorrer la indigencia, para buscar caminos de justicia y equidad al servicio del bien común [35] .

La actitud de la pobreza y la actitud de la caridad nos muestran una tercera actitud: el diálogo con la sociedad contemporánea. Pablo VI escribió: «La Iglesia tiene que dialogar con el mundo en el que vive. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio» [36] . Y, tras establecer el fundamento teológico del diálogo de salvación, mencionaba los círculos concéntricos de ese diálogo: con los no creyentes, con los que creen en Dios en otras religiones, con los cristianos separados en el seno de la Iglesia católica.

Los temas principales del diálogo con el mundo ya habían sido indicados en el plan de Suenens: la sociedad conyugal, la sociedad política, la sociedad económica, la paz internacional. Para H. Câmara –por cuyas *Cartas circulares* nos dejamos guiar en adelante–, la problemática de la pobreza se ha canalizado a través de la constitución pastoral. El obispo brasileño ha intervenido en su elaboración como miembro de la Comisión para el apostolado secolar. De esta manera la Iglesia de Cristo se ve conducida por los caminos de la pobreza, y Dom Hélder expresa su empeño de «impregnar de tercer mundo el esquema XIII» [37] . Por eso le perturban los rumores que hablaban de un complot por parte de quienes quieren sabotear el documento, transformándolo en un simple mensaje al mundo [38] . Por otro lado, le resultan inquietantes los rumores que hablan de las intenciones de algunos padres que deseaban que el Concilio concluyera en el mes de noviembre de 1964.

En la víspera de la fiesta de san Francisco de Asís, escribía: «Desde el comienzo del Concilio, la Providencia me ha ligado al grupo de la pobreza» [39] . Durante el tercer

período de sesiones, el grupo de la pobreza ha perdido fuerza y cohesión. De hecho, en este otoño solo tuvieron lugar dos reuniones generales. En la reunión del 9 de octubre, el grupo «Iglesia de los pobres» había decidido enviar un documento al Papa que contenía dos mociones que tomaban como punto de referencia las exhortaciones de la encíclica *Ecclesiam suam*: que los obispos secunden la «sencillez y pobreza evangélica» y asuman una actitud de preferencia por la «evangelización de los pobres» [40]. Entre el 13 de octubre y el 23 de noviembre aquellas dos mociones fueron firmadas por más de quinientos padres. Por el *Informe sobre la pobreza* que el cardenal Lercaro entregó a Pablo VI (el 19 de noviembre), y al que nos referiremos enseguida, conocemos los nombres de los cardenales que encabezaban la lista de firmantes: Liénart (Lille), Feltin (París), Richaud (Burdeos), Lefevbre (Bourges), Gerlier (Lyon), Léger (Montreal), Suenens (Malinas-Bruselas).

b) *En defensa del esquema XIII: De Ecclesia in mundo huius temporis*

En la Basílica de S. Pedro –narra H. Câmara el 9 de octubre– he oído rumores acerca de una tensa y difícil reunión de la Comisión de coordinación del Concilio, de los presidentes, moderadores y el secretario general. El cardenal Tisserant, el cardenal Cicognani y monseñor Felici habrían sostenido la idea de una conclusión inmediata del Concilio, dejando a un lado el esquema XIII. El cardenal Suenens ha capitaneado la postura alternativa. El episodio refleja con claridad una lucha interna. El obispo brasileño estaba comprometido en otro grupo *extra aulam*, el llamado grupo de la *Domus Mariae*, que reunía a «representantes de veintiocho Conferencias episcopales, nacionales o regionales de los cinco continentes». En aquellas circunstancias han dirigido una carta al Santo Padre presentándole esta solicitud [41]: el esquema XIII reviste una importancia decisiva para la obra pastoral del Concilio; por otro lado, su novedad y su complejidad impiden en la práctica su conclusión durante el tercer período conciliar. Por consiguiente, el esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis* justifica por sí mismo una cuarta etapa conciliar, aunque sea breve.

En todo caso, la tarde del 13 de octubre se ganó una primera batalla: la Comisión mixta (Comisión teológica y Comisión del apostolado seglar) encargada del esquema XIII había celebrado una reunión plenaria [42]. Monseñor Guano dio lectura a su relación, que fue objeto de un vivo debate. A continuación, se discutió acerca de los anexos (lo que

será la segunda parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes*). Algunos obispos se sentían escandalizados de que temas previstos en ellos, como el control de la natalidad o la guerra nuclear, fueran tratados en la Basílica. Aquellos anexos quedaban bajo la responsabilidad de las correspondientes subcomisiones. Hélder Câmara formaba parte de la que estaba encargada del «orden económico y social».

Cuando el esquema XIII entró en el aula el 20 de octubre de 1964, Dom Hélder vio realizada una de sus aspiraciones más profundas [43]. Mientras escuchaba al cardenal Cento, presidente de la Comisión mixta, y a monseñor Guano, el relator, daba gracias a Dios recordando el origen remoto de un documento que se remontaba al final de la primera etapa conciliar, cuando el grupo de la pobreza pugnaba por la creación de un Secretariado para los problemas *ad extra* de la Iglesia. Recordaba también la petición que él mismo y Larraín habían dirigido, en nombre del grupo de la *Domus Mariae*, a la Comisión de Asuntos extraordinarios. Aquella iniciativa fue desestimada por el cardenal Cicognani. Sin embargo, cuando la Comisión de Coordinación –de acuerdo con las famosas intervenciones de Suenens, Montini y Lercaro– procedió a la reducción de los esquemas, dejó abierta la puerta para la elaboración de un esquema que mirara de frente a los problemas de la humanidad. Los debates en el aula se prolongaron hasta el día 28 de octubre.

c) *El Informe sobre la pobreza del cardenal Lercaro*

Un mes después de la entrada en el aula del esquema XIII, el cardenal Lercaro presentó a Pablo VI el *Informe sobre la pobreza*, al que ya nos hemos referido [44]. El Papa había hecho este encargo a Lercaro, uno de los cuatro moderadores del Concilio, el 10 de octubre de 1963, con la intención de que examinara el material elaborado por el grupo «Iglesia de los pobres» y su posible utilidad para ser incorporado a los documentos del Vaticano II. El cardenal de Bolonia, contando con la colaboración de su consejero G. Dossetti, elaboró un documento a partir de varios materiales examinados en comisión: un estudio sobre los problemas de la pobreza en el mundo contemporáneo (MacGrath), una reflexión teológica (Congar) y sus aplicaciones prácticas (Wright), así como las dos mociones del grupo «Iglesia de los pobres», que habían sido firmadas por más de quinientos padres.

En el prólogo del *Informe* constataba Lercaro que, aunque «el número de obispos que quieren pasar de las palabras a los hechos crece día a día», sin embargo, «se nota que falta algo aún para llegar a conclusiones inminentes que tengan algún efecto» [45]. En la primera parte, de índole doctrinal, el texto advertía sobre el neopaganismo de la sociedad opulenta, que ni se interesa por Dios ni reconoce en el otro hombre a un hermano, ahogando así el sentido religioso en su misma raíz. Por eso, la pobreza evangélica debe ser presentada como condición absoluta de la supervivencia histórica del sentido religioso del mundo y de la vida. Lercaro volvía sobre el fundamento cristológico de esta vivencia, una idea que le era muy querida y que ya había expresado en su famoso discurso al final de la primera etapa: existe una relación esencial entre la pobreza y el plan divino de salvación, porque la *kenosis* y la cruz de Cristo no es una modalidad accidental del plan divino de la encarnación, sino la forma única, real y concreta, que la Iglesia y el cristiano han de prolongar.

La segunda parte del *Informe*, de orientación más práctica, asumía las dos mociones del grupo «Iglesia de los pobres». En consecuencia, invitaba a los obispos a una mayor sencillez y pobreza evangélica, proponía una selección de sacerdotes para el apostolado entre los pobres y las clases trabajadoras e invitaba a todo el pueblo de Dios a emprender iniciativas concretas.

Este *Informe* le fue presentado a Pablo VI el 19 de noviembre de 1964, cuando se estaba acabando de votar la constitución sobre la Iglesia. Como subraya J. Planellas, «el contenido del *Informe Lercaro* complementaba, profundizaba y glosaba espléndidamente la realidad evangélica manifestada en el pasaje nuclear sobre la pobreza de *Lumen gentium* 8» [46]. Por otro lado, el documento incluía un material excepcional con vistas a la preparación y elaboración de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo.

d) La última etapa conciliar: Cristo y la tarea de la Iglesia en el mundo actual

En la apertura de la cuarta y última etapa conciliar, Pablo VI anunció su visita a la ONU y la creación del Sínodo de los obispos. Los primeros trabajos en el aula se dedicaron al estudio de la declaración sobre la libertad religiosa, que fue votada para su primera aprobación el 21 de septiembre. Montini pudo respirar, y parece que dijo: «Sin esta Declaración, no tendría el coraje de ir a la ONU. Es el visado para mi viaje» [47].

En la tarde de aquel mismo día tuvo lugar en casa de P. Gauthier una reunión del equipo dirigente del grupo de la pobreza, en la que estuvieron presentes Himmer, Mercier, Hakim, Grand, Mota y Bettazzi, el vicario general de Lercaro. Hélder Câmara hizo varias propuestas: la redacción de una carta de sugerencias para el Papa en su visita a la ONU; la creación de un secretariado para «la expansión de la justicia y del desarrollo en el mundo»; la dedicación de una de las primeras asambleas especiales del Sínodo de los obispos a los problemas del tercer mundo; la celebración de una misa para los trabajadores bajo la presidencia del Monseñor Cardjin; la celebración de una misa por los pobres.

En el aula se reanudó la discusión sobre el esquema XIII, que se prolongó hasta el 7 de octubre. Había llegado la hora del intenso debate sobre el *diálogo Iglesia-mundo*. El documento comenzaba, después de una breve introducción, con una descripción de las circunstancias del mundo actual a la luz de los «signos de los tiempos»; venían a continuación los cuatro capítulos de la primera parte: la vocación de la persona humana; la comunidad humana; el significado de la actividad humana en el mundo; la tarea de la Iglesia en el mundo. A esta sección más doctrinal seguía una segunda, que abordaba cinco cuestiones particulares: la familia y el matrimonio; el desarrollo de la cultura; la actividad social y económica; la comunidad política; la guerra y la paz.

El día 27 de septiembre tuvo lugar la intervención del viejo patriarca melquita Maximos IV, que, hablando sobre las causas del ateísmo, sostuvo que había llegado la hora de separar el socialismo de la base materialista que a veces le acompaña [48]. Era una intervención que había sido preparada en el marco del grupo de la pobreza, inspirado por P. Gauthier [49]. Si bien aquel mismo día el cardenal Florit, de Florencia, afirmó exactamente lo contrario: a su juicio, el Concilio debía afirmar la imposibilidad de separar el socialismo de su peso materialista.

Al día siguiente tuvo lugar otra reunión del grupo de la pobreza. Los participantes aprobaron el texto de una carta para el Papa, redactada por Mercier y Câmara, en la que sugerían una asamblea especial sobre el tercer mundo, así como la propuesta de un Secretariado para la expansión de la justicia y del desarrollo en el mundo; también decidieron celebrar «una reunión para examinar el texto de compromiso que asumiremos durante la concelebración en las Catacumbas (habrá veinte concelebrantes, pero los participantes, si Dios quiere, serán muchos más). Los compromisos tendrán efecto al

retornar a las diócesis» [50] . Enseguida nos referiremos a este gesto, que fue la última iniciativa del grupo.

La constitución pastoral es una lectura creyente de la historia humana a la luz de los signos de los tiempos. En el espíritu del temprano *mensaje al mundo*, de 20 de octubre de 1962, la sección preliminar de *Gaudium et spes* describe los desequilibrios existentes en nuestro mundo, las diferencias progresivas entre grupos sociales y entre naciones ricas y pobres: «Los pueblos oprimidos por el hambre interpelan a los pueblos más ricos» (GS 9). Estas desigualdades –dice en otro lugar– «provocan escándalo y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social e internacional» (GS 29). Cuando la constitución pastoral afirma que «el espíritu de pobreza y de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo» (GS 88), no hace sino retomar la inspiración fundamental que le había dado el beato Pablo VI. Hay un elocuente pasaje de la constitución pastoral en el que han sido plasmadas estas aspiraciones acerca del espíritu evangélico de pobreza:

«En nuestros días es urgente que seamos nosotros mismos prójimos de cualquier hombre y lo sirvamos activamente cuando nos sale al encuentro, tanto si se trata de un anciano abandonado de todos, como de un trabajador extranjero menospreciado injustamente, como de un exiliado, como de un niño nacido de una unión ilegítima, víctima injusta de un pecado no cometido por él, como de un hambriento que interpela a nuestra conciencia, recordándonos la voz del Señor: “Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40)» (GS 27).

De nuevo, emerge la raíz cristológica. En realidad, toda la reflexión antropológica de la primera parte de la Constitución pastoral tiene un trasfondo cristológico que ha quedado sintetizado en los densos párrafos que ponen fin a cada uno de los capítulos (cf. GS 22.32.38.45), comenzando por las afirmaciones finales de la exposición preliminar: «A la luz de Cristo, el Concilio pretende hablar a todos para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el descubrimiento de la solución a los principales problemas de nuestro tiempo» (GS 10). Antes ha echado por delante la afirmación de fe sobre Jesucristo como «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana» [51] .

Este *credo cristológico* de la Constitución pastoral ha sido desarrollado en una línea antropológica –«el misterio del ser humano solo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado» (GS 22)– y en una línea sacramental-eclesiológica, en el capítulo cuarto que trata de la tarea de la Iglesia en el mundo actual. Ahí se dice que la Iglesia es, «en Cristo, como un sacramento, signo o instrumento de la íntima unión con Dios y de la

unidad de todo el género humano» (GS 42; cf. LG 1). Por eso, «todo el bien que el pueblo de Dios puede ofrecer a la familia humana procede de que la Iglesia es un “sacramento universal de salvación” que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45; cf. LG 48).

e) Un post-concilio a la altura del Vaticano II: una reforma evangélica

El «grupo de la pobreza» celebró una última reunión el 21 noviembre. Para entonces, ya había tenido lugar (el día 16) aquella concelebración simbólica en las Catacumbas, en torno a monseñor Himmer, que referimos al principio. El arzobispo de Olinda-Recife nos ha transmitido el texto y un comentario a lo que se dio en llamar el *esquema XIV*, es decir, las trece propuestas en las que un grupo de obispos expresó su compromiso personal y colectivo por la pobreza evangélica [52]. En aquellas jornadas Hélder Câmara estaba preparando un discurso que obedecía al título «Un post-concilio a la altura del Vaticano II» y que pronunció el 1 de diciembre [53], pocos días antes de la clausura. En el momento de referirse a la reforma de los obispos, dio lectura a aquellas trece propuestas recogidas en lo que él denomina «el pacto de san Calixto» [54].

De entrada, se preguntaba: ¿cómo estar a la altura de la gracia particular de haber participado en el Concilio ecuménico? ¿Qué hacer para mantener en la Iglesia el clima del Concilio? ¿Cómo llevar a la práctica y a la vida los bellos textos que recogen las constituciones, los decretos, las declaraciones del Vaticano II? Él pensaba que la prolongación y profundización del Concilio pastoral pasaba por la celebración de sínodos y concilios pastorales en las diócesis y en las provincias eclesíásticas.

Añadía una serie de indicaciones prácticas que eran, en realidad, una llamada a la reforma evangélica según las distintas condiciones de vida cristiana. Los obispos, en primer término, están llamados a dar ejemplo de una vida en servicio y pobreza, que se concreta en la simplificación de la vestimenta y del tren de vida, siendo ejemplo para sus presbíteros; ello implica una reforma de la curia diocesana, así como la puesta en marcha de un auténtico presbiterio. En segundo lugar, es preciso configurar a la luz del Vaticano II y a la escucha del pueblo de Dios el modelo de presbítero para este tiempo y para este mundo. Los religiosos y las religiosas también tienen necesidad de emprender una reforma, reexaminando y profundizando en sus votos, reflexionando sobre la manera de

integrarse en los planes de apostolado de una diócesis. En cuarto lugar, está la renovación que afecta al laicado y a la necesidad de intensificar la preparación de teólogos laicos, hombres y mujeres. De lo que se trata, en último término, es de la preparación para que el pueblo de Dios pueda hacerse presente en el mundo como presencia de Cristo en la humanidad o, mejor, en los mundos que existen en una parroquia o en una diócesis: mundo de los pobres y mundo de los ricos; mundo de los trabajadores y mundo de los patronos; mundo de los científicos y mundo de los artistas; mundo de las religiones cristianas y mundo de las religiones no cristianas; mundo de los ateos.

Estas observaciones contienen una buena interpretación de los principios de la acción misionera de la Iglesia, tal como han sido reflejados en el decreto *Ad gentes*, aprobado el último día del Concilio, junto con *Gaudium et spes*, en perfecta sintonía con el capítulo I de *Lumen gentium*. El Concilio del *De Ecclesia* ha sido también el gran concilio misionero. Si en la constitución dogmática las misiones trinitarias constituyen el fundamento de la Iglesia (LG 2-4), el decreto establece que el fundamento último de la misión de la Iglesia es el mandato misionero de Cristo, que «tiene su origen en la misión del Hijo y del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre» (AG 2). Así las cosas, las afirmaciones relativas a la pobreza (cf. AG 3.5.19.24) se sitúan en la línea eclesiológica marcada por la constitución *Lumen gentium*. Resulta ejemplar el párrafo 5:

«Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu de Cristo, debe avanzar por el mismo camino seguido por Cristo, es decir, por el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación propia hasta la muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección».

4. Conclusión: la *Iglesia de los pobres* un «hecho germinal» del Vaticano II

Recientemente, en el marco de unas conferencias conmemorativas del cincuentenario de la clausura del Vaticano II, me propusieron este título: «¿Fue la opción preferencial por los pobres un eje central en el Vaticano II?» Para hacer justicia al Concilio hay que comenzar llamando la atención sobre la novedad de la cláusula «opción preferencial por los pobres», que es una acuñación más reciente, del tiempo post-conciliar, y concretamente de la asamblea celebrada en Puebla (1979).

En todo caso, como ha escrito J. Planellas, «no podemos hablar de una falta de sensibilidad del Concilio por el tema de la pobreza, sino más bien de una recepción defectuosa en la Iglesia posconciliar, sobre todo en el contexto occidental» [55]. En la presencia de la problemática de la pobreza en el Concilio ha desempeñado un papel de excepción el grupo «Iglesia de los pobres». Al releer la historia doctrinal del Concilio desde esta clave se percibe con nitidez que la conexión entre el espíritu de pobreza evangélica y la noción de Iglesia elaborada por el Vaticano II es de naturaleza cristológica. Esta entraña cristológica de la eclesiología ha quedado reflejada en el número 8c de *Lumen gentium* [56], así como en la visión sacramental de la realidad eclesial (LG 1; LG 48; GS 42) y de la misión del Iglesia (GS 45; AG 1; 5), con esa llamada a descubrir en los pobres la imagen de su Fundador, pobre y sufriente, el «rostro de la misericordia», como nos ha recordado el papa Francisco.

Así se profundiza en el misterio trinitario de la Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, de modo que el título eclesiológico «Iglesia de los pobres» constituye un «hecho germinal», en el sentido que esta expresión tiene en las reflexiones del auditor laico Jean Guitton. Veámoslo.

Cuando apenas había transcurrido un año de la clausura del Vaticano II, escribió el filósofo francés en sus *Diálogos con Pablo VI*: «Este Concilio aún constituye un enigma, porque es demasiado reciente». De labios del Papa brota la pregunta: «Ahora que el Concilio ya ha terminado, ¿puede decirme qué es lo que a su juicio fue más importante en la historia conciliar?» [57]. El profesor de la Sorbona recondujo la pregunta desde los acontecimientos espectaculares hacia los «hechos germinales», es decir, aquellas «semillas» sembradas por el Concilio en las que apenas nadie se fijó y que le parecen más preñadas de futuro. Guitton citó, en primer lugar, el sínodo de los obispos, y profetizaba: «el Concilio pervivirá en y por el Sínodo».

Aquella intuición del auditor laico era muy certera. Ha encontrado, efectivamente, su realización no solo al nivel de asamblea general del sínodo de obispos, sino también en los sínodos continentales, regionales, nacionales, diocesanos. Pues bien, entre esos «hechos germinales», y de la mano de la celebración de esos sínodos, hay que situar el capítulo teológico, un tanto olvidado, de la Iglesia y los pobres.

Antes del Vaticano II, la teología de los pobres y de la pobreza constituía un capítulo de la doctrina social de la Iglesia y de la moral social, siendo además una cuestión que iba unida tradicionalmente al tratamiento del voto de pobreza propio de la vida religiosa en el marco de la teología espiritual. El Vaticano II nos ha ayudado a ampliar la mirada con sus reflexiones acerca de la «Iglesia de los pobres», tal como hemos constatado para el caso de la elaboración de las dos constituciones que hacen de la Iglesia su tema principal y su prolongación en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Más aún, en el momento actual, el tema de la pobreza ha adquirido carta de ciudadanía en la reflexión dogmática, de modo que afecta a nuestra imagen de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia, sobre todo a la luz de la gravedad del problema de la pobreza en el mundo [58]. En palabras tomadas del esquema chileno: «Es falaz la pobreza espiritual que no sirve a los pobres, y vano es el ministerio a los pobres que no procede de la pobreza del espíritu» [59].

Aquella semilla conciliar no cayó en el olvido, como muestra la historia reciente de la institución sinodal que hemos recorrido en el capítulo precedente: la Iglesia de los pobres ha ocupado un lugar relevante en la cadena de sínodos de los obispos y de las asambleas celebradas por el CELAM. Ello tiene que ver, en muy buena medida, con la recepción latinoamericana del Vaticano II, en esa peregrinación que va desde Medellín (1968) hasta Aparecida (2007), y se allega hasta la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco, que más de una vez habrá reparado en aquellas palabras de san Ignacio de Loyola: «La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno».

En su exhortación apostólica, el papa jesuita nos ha hablado de «una Iglesia pobre y para los pobres» (EG 198), explicando que «para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica», ya que encuentra su fundamento «en los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2,5). De nuevo emerge la entraña cristológica de esta opción eclesiológica: en el rostro del Resucitado contemplamos la misericordia de Dios Padre. De ello trata nuestro próximo capítulo.

[1] . Cf. M. ARANDA – S. ARENAS, *Ecclesiam Dei. Propuesta de Chile en el proceso de elaboración del Documento sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II. Texto original, traducción, su historia y sus autores*, Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, 2014, 152-159; 257-262. Retomo y reelaboro mi

trabajo: «Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo de la eclesiología del Vaticano II»: *Corintios XIII* 158 (2016) 68-97.

- [2] . J. PLANELLAS BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014.
- [3] . Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio (4ª. Etapa)*, PPC, Madrid 1966, 490-493. S. MADRIGAL, «El pacto de las catacumbas: “un espejo de pastores”. Teología y praxis del ministerio episcopal», en X. PIKAZA – J. ANTUNES DA SILVA (eds.), *El pacto de las catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 2015, 141-160. Ahí puede verse el texto (pp. 20-23), así como los firmantes (pp. 23-25) del pacto.
- [4] . R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes»*, BAC, Madrid 2000, 28.
- [5] . Así lo recuerda P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'Église des pauvres*», Cerf, Paris 1965, 205. El prefacio está firmado por Maximos IV, Ch. Himmer, G. Hakim, G. Mercier, H. Câmara, H. Golland, Trinidad, T. Botero, N. Edelby, C. Van Meclekebeke, J. B. da Mota, J. Blomjous, R. González Moralejo, G. Huyghe, D. Gand.
- [6] . HÉLDER CÂMARA, *Lettres conciliaires (1962-1965)*, I-II, Éd. du Cerf, Paris 2006.
- [7] . *Mon Journal du Concile*, I, Éd. du Cerf, Paris 2002, 280-281 (anotación del 30 de noviembre de 1962).
- [8] . D. PELLETIER, «Une marginalité engagée: le groupe “Jésus, l'Église et les pauvres”», en M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS- J. GROOTAERS (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Louvain 1996, 63-89. H. RAGUER, «Primera fisonomía de la asamblea», en G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Sígueme, Salamanca 2002, 196-199. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 43-54. Cf. Id., «Los artífices del Pacto. Origen, evolución y crepúsculo del grupo llamado “Iglesia de los pobres”», en X. PIKAZA – J. ANTUNES (eds.), *El pacto de las catacumbas*, o.c., 81-109.
- [9] . Cf. P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 179-181.
- [10] . J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo. Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*, BAC, Madrid 1967, 500-506.
- [11] . *Ibid.*, 503.
- [12] . L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Edicep, Valencia 2000; 100.
- [13] . Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II. Galería de retratos y episodios conciliares*, BAC, Madrid 2016, 162-166.
- [14] . AS I/1, 231.
- [15] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 193-196. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 31-36.
- [16] . *Lettres conciliaires*, I, 56.
- [17] . *Lettres conciliaires*, I, 52.
- [18] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 208-209. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 48-49.
- [19] . *Lettres conciliaires*, I, 99-100. P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 210.
- [20] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 210. D. PELLETIER, «Une marginalité engagée», o.c., 71-72. *Lettres conciliaires*, I, 150.147.177.
- [21] . *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 118-119.
- [22] . *Lettres conciliaires*, I, 176-177. Sobre el cardenal Suenens, cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II*, o.c., 270-290.

- [23] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 197.
- [24] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 198-203. C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milano 2011.
- [25] . Cf. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 55-63; aquí: 56. P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 198-204.
- [26] . R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, o.c., 29.
- [27] . C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro*, o.c., 178.
- [28] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 261-276; J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 70-76. D. PELLETIER, «*Une marginalité engagée*», o.c., 72-73.
- [29] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 266.
- [30] . D. PELLETIER, «*Une marginalité engagée*», o.c., 75-79. P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 278. En la primera parte de esta obra han quedado recogidos los trabajos de doctrina, pastoral y desarrollo.
- [31] . J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, o.c., 75-77. Para un examen más detallado, cf. C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro*, o.c., 261-273. Y, sobre todo, J. DUPONT, «*La Iglesia y la pobreza*», en G. BARAÚNA, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, vol. I, Juan Flors, Barcelona 1966, 401-431.
- [32] . P. GAUTHIER, «*Consolez mon peuple*», o.c., 211-279. También D. Mollat, M. J. Le Guillou, B. D. Dupuy, M. D. Chenu, J.-M. R. Tillard, J. M. Díez Alegría.
- [33] . J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y de Pablo*, o.c., 680-723; aquí: 682-683.
- [34] . *Ibid.*, 683-684.
- [35] . *Ibid.*, 701-702.
- [36] . *Ibid.*, 706.
- [37] . *Lettres conciliaires*, II, 538. Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II*, o.c., 357-402.
- [38] . *Lettres conciliaires*, II, 541.
- [39] . *Lettres conciliaires*, II, 578-579.
- [40] . J. PLANELLAS, «*La Iglesia de los pobres*», o.c., 126-127. D. PELLETIER, «*Une marginalité engagée*», o.c., 85-87.
- [41] . *Lettres conciliaires*, II, 607.
- [42] . *Lettres conciliaires*, II, 626-627.
- [43] . *Lettres conciliaires*, II, 659-661. Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, o.c., 33-34.
- [44] . Cf. J. PLANELLAS, «*La Iglesia de los pobres*», o.c., 141-150.
- [45] . *Ibid.*, 143.
- [46] . *Ibid.*, 149.
- [47] . *Lettres conciliaires*, II, 818-819.
- [48] . *Lettres conciliaires*, II, 843.
- [49] . *Lettres conciliaires*, II, 850. Cf. J. PLANELLAS, «*Los artífices del Pacto*», o.c., 102.
- [50] . *Lettres conciliaires*, II, 850.
- [51] . Cf. TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution "Gaudium et spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Leipzig 1986.

[52] . *Lettres conciliaires*, II, 1.106-1.108; 1.110-1.112. D. PELLETIER, «Une marginalité engagée», o.c., 87-88.

[53] . *Lettres conciliaires*, II, 1.049-1.051; en su forma más elaborada: 1.096-1.105.

[54] . *Lettres conciliaires*, II, 1.108.

[55] . J. PLANELLAS, «La Iglesia de los pobres», o.c., 266.

[56] . Cf. G. RUGGIERI, «Evangelizzazione e stili ecclesiali: *Lumen gentium* 8,3», en D. VITALI (ed.), *Annuncio del Vangelo, «forma Ecclesiae»*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 225-256.

[57] . S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, U. P. Comillas – Desclée de Brouwer, Madrid – Bilbao 2005, 123.

[58] . Cf. J. A. ESTRADA, «La Iglesia de los pobres», en ID., *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 239-255.

[59] . M. ARANDA – S. ARENAS, *Ecclesiam Dei*, o.c., 258.

CAPÍTULO 14:
Vaticano II,
misericordia e Iglesia samaritana.
Glosas marginales a *Misericordiae vultus*

Para cerrar esta tercera sección de nuestro libro es conveniente volver al impulso original: el 11 de octubre de 2012, con ocasión de los cincuenta años del comienzo del Concilio, Benedicto XVI convocó el *Año de la fe*, inaugurando así un ciclo conmemorativo del Vaticano II. Por su parte, Francisco ha querido aprovechar la ocasión del quincuagésimo aniversario de la solemne clausura de la asamblea ecuménica, el 8 de diciembre de 2015, para poner en marcha un *Año jubilar de la Misericordia*. Su clausura, en la fiesta litúrgica de Jesucristo Rey del universo, del 20 de noviembre de 2016, debía servir de broche al ciclo iniciado por el Papa emérito. Pocas cosas en la vida de la Iglesia escapan al programa de *aggiornamento* formulado en los 16 documentos conciliares. Sus directrices de renovación y de conversión se han visto reconducidas por el lema «ser misericordiosos como el Padre de la misericordia» [1], que preside la bula de convocatoria del Jubileo extraordinario, rubricada el 11 de abril de 2015, domingo de la misericordia.

El Papa argentino viene repitiendo que la Iglesia posconciliar vive el *tiempo de la misericordia de Dios* [2]. Este capítulo quiere ahondar y explicitar la razón eclesiológica del jubileo y su alcance releando el texto de *Misericordiae vultus*, un escrito que tiene unos destinatarios tan amplios como indefinidos, a saber, «a cuantos lean esta carta», desde el presupuesto de que contemplar la misericordia es saborear con el don del Espíritu Santo el misterio del plan divino de salvación (cf. MV 4). Por otro lado, la misericordia –como explica Francisco– sobrepasa los confines de la Iglesia y allana el camino en nuestra relación con el judaísmo y el islam, dos religiones que la consideran como uno de los atributos esenciales de Dios (cf. MV 23).

De entrada, afirma Francisco que la fe cristiana parece encontrar «una perfecta síntesis» en la palabra «misericordia» [3]. La pregunta básica cae por su peso: ¿qué tiene que ver el mensaje bíblico de la misericordia con las afirmaciones teológicas esenciales del Vaticano II y con el espíritu del acontecimiento? En primer lugar, podemos buscar y encontrar una primera respuesta en las mismas palabras de la bula; ahora bien, y en

segundo lugar, es posible hacer una lectura fundamental del Vaticano II, «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia», desde el hilo conductor de la bula, *el rostro de la misericordia*, es decir, una lectura cristológica de la obra y la doctrina conciliar. Finalmente, estas consideraciones van guiadas por una hipótesis de trabajo: las reflexiones del papa Bergoglio recapitulan la comprensión de Iglesia reflejada en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, que adquiere los rasgos de una *Iglesia samaritana*, una llamada a la conversión y a la reforma.

1. La recepción del Concilio en este tiempo de misericordia

Al firmar la bula *Misericordiae vultus*, el pontificado de Francisco había entrado en su tercer año, un tiempo que viene modulado, de modo casi litúrgico, por el principio de la misericordia. Así rezaba ya el lema de su escudo episcopal, «Miserando atque eligendo», cuya razón, ya explicada en la larga entrevista que concedió a A. Spadaro en agosto de 2013, ha sido incorporada al texto de la bula mencionada. A la pregunta ¿quién es Jorge Mario Bergoglio?, el Santo Padre respondió en unos términos que han escandalizado a algunos: «Soy un pecador en quien el Señor ha puesto los ojos» [...]. «Soy alguien que ha sido mirado por el Señor. Mi lema, “*Miserando atque eligendo*”, es algo que, en mi caso, he sentido siempre muy fuerte» [4]. Este lema –explicaba– está tomado de las homilías de Beda el Venerable, que escribe al comentar la vocación de Mateo: «Jesús vio a un publicano y, mirándolo con amor y eligiéndolo, le dijo: “Sígueme”». Con ese gusto por recrear el lenguaje, el papa Bergoglio traduce el intraducible gerundio latino con el gerundio *miserificando*. En otras palabras: se sabe un hombre tocado por la *misericordia* de Dios.

Sus palabras sobre la guerra en Siria o sobre la catástrofe humanitaria en Lampedusa, en julio de 2013, no dejaron indiferente a nadie: es una vergüenza la muerte de cientos de personas ahogadas en el Mediterráneo. Este drama humanitario de miles de refugiados que, huyendo de la guerra, la violencia o la miseria, buscan desesperadamente llegar a Europa, se ha intensificado hasta alcanzar su paroxismo a comienzos de septiembre de 2015. La foto de un niño sirio ahogado en una playa se convirtió en el símbolo más elocuente de esta derrota de la humanidad. Ante esta llegada masiva de familias de prófugos a las puertas de Europa, Francisco invitó a abrir las puertas de

nuestras casas y de nuestras parroquias con gestos concretos de acogida, porque –como dijo en el *Ángelus* del domingo 6 de septiembre– «la misericordia es el segundo nombre del amor».

En esta misma lógica se inscribe su anuncio de un Jubileo Extraordinario de la Misericordia como tiempo propicio para la Iglesia, que comenzó el día de la Inmaculada Concepción de María, la Madre del Redentor, esa festividad que señala el comienzo del perdón y salvación de la humanidad. En la bula de convocatoria expresó las razones de esta iniciativa, que nos ayudan a responder directamente a nuestro interrogante inicial:

«He escogido la fecha del 8 de diciembre por su gran significado en la historia reciente de la Iglesia. En efecto, abriré la Puerta Santa en el quincuagésimo aniversario de la conclusión del Concilio Ecuménico Vaticano II. La Iglesia siente la necesidad de mantener vivo este evento. Para ella iniciaba un nuevo período de su historia. Los Padres reunidos en el Concilio habían percibido intensamente, como un verdadero soplo del Espíritu, la exigencia de hablar de Dios a los hombres de su tiempo de un modo más comprensible. Derrumbadas las murallas que por mucho tiempo habían recluido a la Iglesia en una ciudadela privilegiada, había llegado el tiempo de anunciar el Evangelio de un modo nuevo. Una nueva etapa en la evangelización de siempre» (MV 4).

El Vaticano II, bajo la guía del Espíritu Santo, ha iniciado una nueva etapa en la historia de la Iglesia. Es necesario mantener vivo su impulso original, es decir, su ansia misionera de anunciar el Evangelio de una manera nueva. La Iglesia no puede ser una ciudadela en actitud defensiva, sino que su razón fundamental es salir al encuentro de la gente. Francisco quiere una Iglesia de puertas abiertas: «Veo a la Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla» [5]. Retornemos al fragmento ya citado, porque ahí encontramos la profunda conexión entre el mensaje de la misericordia y el Concilio querido y realizado por los Papas Juan y Pablo:

«Vuelven a la mente las palabras cargadas de significado que san Juan XXIII pronunció en la apertura del Concilio para indicar el camino a seguir: “En nuestro tiempo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad [...]. La Iglesia Católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad católica, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella”.

En el mismo horizonte se colocaba también el beato Pablo VI, quien, en la Conclusión del Concilio, se expresaba de esta manera: “Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una corriente de afecto y admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, solo invitación, respeto y amor. El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza: sus valores no solo han sido respetados, sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, purificadas y bendecidas sus aspiraciones. Otra cosa debemos destacar aún: toda esta riqueza doctrinal se vuelca en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades”» (MV 4).

Estos dos pasajes son bien elocuentes, no requieren mucha interpretación: la misericordia estuvo en la obertura y en la clausura del Concilio, tal como atestiguan el mensaje inicial de san Juan XXIII y el discurso final del beato Pablo VI. En la alocución inaugural del Concilio Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de octubre de 1962), la misericordia aparece como la condición fundamental para expresar la verdad de la fe católica y, por tanto, como el postulado que hizo posible un concilio de naturaleza pastoral. Por su parte, Pablo VI recalcó en la alocución final que la religión de la caridad pastoral había sido el hilo conductor del Vaticano II, de modo que la historia del samaritano traza la espiritualidad del acontecimiento conciliar.

Recapitulando: parece que la misericordia adquiere rango de eso que Karl Rahner denominó una «interpretación fundamental» del Vaticano II, ya que es una categoría capaz de explicar tanto la dinámica del *aggiornamento* como la de la caridad pastoral, con su mirada renovadora *ad intra* y su mirada de apertura *ad extra*, de modo que nos descubre el núcleo del significado permanente del Vaticano II en su más desnuda radicalidad y en su calidad de nuevo comienzo.

Que la misericordia establece una especie de punto de Arquímedes para relanzar la recepción del Vaticano II del Concilio se desprende de esta constatación: no resulta difícil emparentar las cuatro definiciones de misericordia que ofrece la bula (cf. MV 2) con las cuatro constituciones del Vaticano II: en primer lugar, con el núcleo de la constitución sobre la revelación: «misericordia es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad»; en segundo lugar, con la entraña sacramental de la constitución sobre la liturgia: «misericordia es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro»; en tercer lugar, con la clave antropológica de la constitución pastoral: «misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida»; en cuarto lugar, con la noción de comunión característica de la constitución sobre la Iglesia: «misericordia es la vía que une a Dios y al hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre, no obstante el límite de nuestro pecado».

Siguiendo la indicación papal —«siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia» (MV 2)—, profundicemos en la correlación formal que acabamos de establecer al hilo de la clave de interpretación que ofrece el tema mayor de la bula: *Jesucristo es el rostro de la misericordia de Dios Padre*.

2. Una lectura esencial cristológica del Vaticano II: *misericordiae vultus*

En este tiempo de recepción, nuestra tarea consiste en tratar de entender a fondo lo que el Espíritu ha querido decir a la Iglesia a través del *acontecimiento* que ha sido el Concilio. Releamos sus textos a la luz de la misericordia, porque, «con la mirada fija en Jesús y en su rostro misericordioso, podemos percibir el amor de la Santísima Trinidad» (MV 8). El estudio ya clásico de Nereo Silanes había llamado la atención sobre este punto: lo más novedoso en la comprensión teológica de la Iglesia del Vaticano II es la perspectiva trinitaria [6]. Por consiguiente, procedamos a una contemplación del misterio de la Iglesia a la luz del rostro de la misericordia, dejando aflorar la nervadura cristológica del Concilio eclesiológico y recordando, seguidamente, qué otros aspectos de la doctrina conciliar quedan especialmente concernidos.

a) *El rostro de Jesucristo y la misericordia de Dios: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9)*

La bula del Papa Francisco recuerda la obra de Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990), *El rostro del Resucitado*, un ensayo teológico con tono de meditación en el que el dominico y perito conciliar hizo una gran síntesis de las enseñanzas del Vaticano II. Originariamente, esta obra vio la luz en 1967 y lleva por subtítulo «*Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Vaticano II*».

Son notables, a la vista de los actuales problemas de interpretación del último Concilio, las reflexiones que se leen en las páginas iniciales: el primer título que pensó para su libro sonaba así: «El concilio como acontecimiento», porque, «más allá del simple análisis literario de los documentos conciliares, tenía la intención de concretar *«lo que había pasado en el Concilio y lo que tenía significado para toda la Iglesia»*; y confiesa, a renglón seguido, que el verdadero sentido del acontecimiento residía en el misterio de Cristo y en el *encuentro con Cristo*; por eso pensó este otro título: «El misterio de Cristo en el Concilio Vaticano II». Con todo, ya conocemos la decisión final y la opción por un rótulo «un tanto insólito –reconocía el mismo Le Guillou– para una obra dedicada al Concilio: *El rostro del Resucitado*» [7]. Todo brota, por tanto, de una teología del rostro de Cristo, la «imagen de Dios invisible» (Col 1,15), el rostro del

Padre. Porque «Dios tiene en Cristo *faz, palabra e historia*, con nosotros y para nosotros» [8] .

En realidad, esta síntesis global del Concilio Vaticano II arranca de unas consideraciones de san Juan XXIII en el discurso radiofónico del 11 de septiembre de 1962, en las que describió el concilio ecuménico como «el encuentro de la Iglesia con la faz de Jesús resucitado» [9] . En aquella misma alocución, el Papa Bueno se refirió a la Iglesia como la luz radiante del misterio de Cristo, conforme a la secuencia *lumen Christi, Ecclesia Christi, lumen gentium*, cuyo eco sigue resonando en las palabras iniciales de la constitución sobre la Iglesia: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello, este sacrosanto sínodo desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia» [10] .

Con todo, ateniéndonos al tortuoso desarrollo del Concilio, la intuición cristológica de Juan XXIII fue puesta a prueba, por primera vez, en el rechazo del esquema sobre las dos fuentes de la revelación, que contribuyó, paradójicamente, a sacar de nuevo a la luz el misterio de Cristo. Tras los debates en el aula y la crítica votación del 20 de noviembre de 1962, se abrió paso la nueva elaboración de una constitución, *Dei Verbum*, que nos presenta a Jesucristo como plenitud de la revelación. En otras palabras: en el Vaticano II la Iglesia no habría podido tomar conciencia de sí misma y de su misterio sin tomar conciencia del misterio de Cristo. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Francisco ha escrito al comienzo de su bula: «Jesús de Nazaret, con sus palabras, con sus gestos y con toda su persona (cf. DV 4), revela la misericordia de Dios» (MV 1).

Escritura y Tradición son el espejo donde la Iglesia contempla el Rostro del Señor (DV 7). La teología tiene como objeto el misterio de Cristo en su plenitud (DV 24). Cristo, siendo el rostro del Padre, está presente y oculto en la Escritura. Por su parte, la liturgia, «por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención», contribuye a expresar y manifestar «el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la Iglesia» (SC 2). Además, la vida cristiana hace visible el rostro de Cristo a través del anuncio y el ejercicio de la caridad en este mundo. A partir de estos presupuestos, Le Guillou esbozaba los principios que rigen su síntesis doctrinal:

«El prodigioso edificio del concilio Vaticano II, constituido por las constituciones, los decretos y las declaraciones, nos desvela su lógica interna: la vía de acceso es necesariamente la constitución *Dei Verbum*

(sobre la revelación) y la constitución *Sacrosanctum Concilium* (sobre la liturgia). Gracias a ellas, podremos descubrir el significado verdadero de *Lumen gentium* y de *Gaudium et spes*, así como de todos los demás textos, que no es otro que el misterio de Cristo» [11] .

El movimiento del Vaticano II arranca de la revelación y se dirige al mundo. El misterio de Dios revelado en Jesucristo por el Espíritu Santo determina la estructura del Concilio Vaticano II, y el misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, consiste en ser la irradiación del rostro de Dios. En el Concilio, la Iglesia hizo la contemplación de su Señor; quiso contemplarlo para transparentar y reflejar en su propio rostro el misterio de Dios. Por eso, la dinámica conciliar se sustancia en este movimiento: la contemplación del misterio de Cristo y su irradiación al mundo a través de la Iglesia.

De lo primero habla sumariamente la bula en la sección de inspiración bíblica [12] . Tras enumerar los datos angulares del Antiguo Testamento, el Dios «paciente y misericordioso» de los Salmos, Francisco se centra en el rostro misericordioso de Jesucristo, que nos ha enseñado que «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16): «Los signos que realiza, sobre todo para con los pecadores, las personas pobres y excluidas, los enfermos y sufrientes, llevan consigo el distintivo de la misericordia» (MV 8). Tras considerar las parábolas de la misericordia, nos dice: «Jesús afirma que la misericordia no es solo el obrar del Padre, sino que ella se convierte en el criterio para saber quiénes son realmente sus verdaderos hijos» (MV 9).

Se trata, por tanto, de reflejar y transparentar el obrar de Dios como cristianos y como comunidad eclesial: «estamos llamados a vivir de misericordia, porque a nosotros en primer lugar se nos ha aplicado la misericordia». Contemplar el misterio de Cristo ayuda a profundizar el misterio de la Iglesia. Esta es una idea que el otro Papa del Concilio, Pablo VI, expresó con vigor en su encíclica programática *Ecclesiam suam*. Y el Papa Francisco, que, como ya hemos visto, es un gran admirador de Montini, la ha hecho suya en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y le ha conferido un carácter programático:

«La Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio [...]. De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia –tal como Cristo la vio, la quiso y la amó, como Esposa suya santa e inmaculada (cf. Ef 5,27)– y el rostro real que hoy presenta [...]. Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí» [13] .

En ese deseo de una reforma de la Iglesia por fidelidad a Cristo radica el núcleo de la «pastoral en conversión» a la que aspira Francisco para su Iglesia en salida misionera. Es notable en la mente del Papa Francisco esta conexión entre misión y reforma. De ahí que la exhortación acuda explícitamente al pasaje del decreto sobre el ecumenismo, que habla de una reforma permanente de la Iglesia por fidelidad a Jesucristo (UR 6): «Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación. [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante a una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» [14]. En otras palabras: los rasgos del rostro de Cristo revelado en la historia trazan un inequívoco programa de reforma de la Iglesia. De esta problemática nos ocuparemos en la próxima sección de este libro.

b) Una Iglesia dispuesta a recorrer la vía de la misericordia

La Iglesia está llamada a ser el sacramento de la misericordia salvífica de Dios. En palabras de Le Guillou: «*Al igual que Jesucristo es, en su humanidad, el sacramento de Dios, la Iglesia es el sacramento de Jesucristo*» [15]. El misterio de la misericordia no es sino una dimensión de esta sacramentalidad, de la forma histórica de la encarnación de Cristo. Nos preguntamos ahora, de la mano de la bula sobre la misericordia: ¿cuál es la faz que la Iglesia está llamada a reproducir para su reforma y conversión?

Nos adentramos así en la sección más eclesiológica de la bula [16], donde se afirma –haciendo examen de conciencia– que la Iglesia debe «recorrer la vía de la misericordia», una ruta un tanto olvidada y que ha cedido la delantera a la justicia y al legalismo, en un mundo en el que se desvanece la experiencia del perdón [17]. La credibilidad de la Iglesia se juega en el ejercicio del amor misericordioso y compasivo. Francisco lo dice con una frase lapidaria: «La misericordia es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia» (MV 10), de modo que el anuncio y el testimonio deben ir teñidos de ternura, compasión y misericordia. Ahora bien, la reflexión más sustancial procede de la encíclica *Dives in misericordia* (1980), de san Juan Pablo II.

Si en su encíclica programática, *Redemptor hominis* (1979), el Papa Wojtyła puso el acento en lo nuclear del mensaje de *Gaudium et spes*, según el cual Jesucristo revela al ser humano su última realidad y vocación (GS 22), la segunda encíclica quería completar

esta visión antropológica con la visión del misterio del amor de Dios que nos ha sido revelado en la encarnación de Jesucristo: un Padre «rico en misericordia» (Ef 2, 4).

En el Antiguo Testamento y en la predicación de los profetas, «la misericordia significa una potencia especial del amor, que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo elegido» (DM 4). En el Nuevo Testamento, la esencia de la misericordia divina ha quedado expresada en la parábola del hijo pródigo (Lc 1,66-72). Ahora bien, el culmen de la revelación radical de la misericordia de Dios es el misterio pascual (DM 7). En consecuencia, el programa mesiánico de Cristo está llamado a ser el programa para su pueblo, la Iglesia: «*Bienaventurados los misericordiosos, porque alcanzarán misericordia*» (Mt 5,7). La misericordia de Dios refulge en la misión de la Iglesia «de generación en generación», de modo que, cuanto más antropocéntrica sea, tanto más debe realizarse de forma teocéntrica, es decir, orientada al Padre en Cristo Jesús.

De ahí brota la tarea que tiene encomendada la Iglesia de anunciar la misericordia de Dios como núcleo del Evangelio: «La esposa de Cristo hace suyo el comportamiento del Hijo de Dios, que sale a encontrar a todos, sin excluir a nadie [...]. Su lenguaje y sus gestos deben transmitir misericordia para penetrar en el corazón de las personas y motivarlas a reencontrar el camino de vuelta al Padre» (MV 12).

De manera especial, como ya sugirió en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (nn. 20.46), Francisco invita a hacer «la experiencia de abrir el corazón a cuantos viven en las más contradictorias periferias existenciales» que genera nuestro mundo (MV 15). En este contexto, anima a redescubrir las obras de la misericordia corporales (dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir a los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos) y las obras de misericordia espirituales (dar consejo al que lo necesita, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia a las personas molestas, rogar a Dios por los vivos y los difuntos).

A las palabras del sacramento de la reconciliación añade Francisco una breve reflexión sobre la indulgencia (en singular) y sobre el hecho de vivir la indulgencia en el Año Santo. La misericordia de Dios es más fuerte que el pecado humano y de la huella negativa que este deja en nuestros pensamientos y comportamientos. Esta certeza nace de la contemplación de la Iglesia como comunión de los santos, de modo que

«indulgencia es experimentar la santidad de la Iglesia, que hace a todos partícipes de los beneficios de la redención de Cristo» (MV 22).

3. Conclusión: el rostro samaritano de la Iglesia

Como decíamos al principio, Francisco viene repitiendo que la Iglesia posconciliar vive *el tiempo de la misericordia*. Así lo ha recordado en su carta apostólica *Misericordia et misera* (20 de noviembre de 2016), al hacer un primer balance del año jubilar tras su clausura:

«Este es el tiempo de la misericordia. Cada día de nuestra vida está marcada por la presencia de Dios, que guía nuestros pasos con el poder de la gracia que el Espíritu infunde en el corazón para plasmarlo y hacerlo capaz de amar. Es el tiempo de la misericordia para todos y cada uno, para que nadie piense que está fuera de la cercanía de Dios y de la potencia de su ternura. Es el tiempo de la misericordia para que los débiles e indefensos, los que están lejos y solos sientan la presencia de hermanos y hermanas que los sostienen en sus necesidades. Es el tiempo de la misericordia para que los pobres sientan la mirada de respeto y atención de aquellos que, venciendo la indiferencia, han descubierto lo que es fundamental en la vida. Es el tiempo de la misericordia para que cada pecador no deje de pedir perdón y sentir la mano del Padre que acoge y abraza siempre».

Es una idea que el Papa ha apuntalado en otro lugar con las añejas y sonoras palabras de Santo Tomás, que, cuando habla sobre la ley nueva de la gracia del Espíritu Santo, presenta la misericordia como la mayor expresión exterior de la caridad al prójimo: «En sí misma, la misericordia es la más grande de las virtudes, ya que a ella pertenece volcarse en otros y, más aún, socorrer sus deficiencias. Esto es peculiar del superior, y por eso se tiene como propio de Dios tener misericordia, en la cual resplandece su omnipotencia de modo máximo» [18] .

Más allá de cualquier forma de abstracción, son las comunidades eclesiales, las parroquias, las asociaciones y movimientos, los cristianos concretos... el sujeto de esa actividad evangelizadora y misionera llamada a reproducir el rostro de Jesucristo y a generar «oasis de misericordia». En su exhortación apostólica, el Papa habló de la «comunidad evangelizadora», que describía con cinco acciones verbales: «La Iglesia en salida es la comunidad de discípulos misioneros que primerean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan» (EG 24).

En primer lugar, la comunidad evangelizadora *primerea*. Con este neologismo explica el papa el modo de actuar de Dios, que va por delante de nosotros, nos sale al paso, tomando la iniciativa. Es el principio de la *primacía de la gracia*, y «la Iglesia es enviada por Jesucristo como sacramento de la salvación ofrecida por Dios» (cf. EG 112). Que la comunidad evangelizadora «primerea» significa que «vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva» [19] .

En consecuencia, y en segundo lugar, la comunidad evangelizadora *se involucra* en la vida de los demás para servirles, como Jesús, poniéndose de rodillas y lavándoles los pies; con sus gestos y palabras se acerca a los otros, se abaja hasta la humillación, si es necesario, «tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo»; por eso, los evangelizadores tienen «olor a oveja».

En tercer lugar, la comunidad evangelizadora *acompaña* a la humanidad doliente con paciencia y en largas esperas, y por ello puede y sabe *fructificar*, haciendo que la Palabra se encarne en las situaciones concretas y dé frutos de vida; por último, la comunidad evangelizadora sabe *festejar* y celebra y festeja cada pequeña victoria, cada pequeño avance en la evangelización con la belleza de la liturgia, fuente de un renovado impulso de donación.

Estos rasgos trazan una propuesta ideal que confiere a la Iglesia de Jesucristo un rostro samaritano, conforme a la espiritualidad más genuina del Concilio Vaticano II, que supo reconocer que los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio y quiso alumbrar una Iglesia sacramento de la misericordia salvadora de Dios. Concluamos con unas palabras del Papa en la carta apostólica ya mencionada:

«Ahora, concluido este Jubileo, es tiempo de mirar hacia delante y comprender cómo seguir viviendo con fidelidad, alegría y entusiasmo la riqueza de la misericordia divina.

Nuestras comunidades continuarán con vitalidad y dinamismo la obra de la nueva evangelización en la medida en que la “conversión pastoral”, que estamos llamados a vivir (cf. EG 27), se plasme cada día, gracias a la fuerza renovadora de la misericordia. No limitemos su acción; no hagamos entristecer al Espíritu, que siempre indica nuevos senderos para recorrer y llevar a todos el Evangelio que salva».

[1] . Cf. *Misericordiae vultus*, 13 (en adelante, MV). Ponencia presentada en las Jornadas sobre la misericordia «Ve y haz tú lo mismo», organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (31 de marzo de 2016). Véase: S. MADRIGAL, «Vaticano II e Chiesa samaritana. La chiusura dell’Anno della Misericordiae»: *La Civiltà Cattolica* 167/3.994 (2016) 325-339.

- [2] . Cf. FRANCISCO, «Tiempo de la misericordia»: *L'Osservatore Romano*, 14-III-2014, 14-15.
- [3] . Cf. MV 1.
- [4] . *Razón y Fe* 268 (2013) 249-276; aquí: 251. Puede leerse esta misma explicación en MV 8. Es notable la sintonía con la obra del cardenal W. KASPER, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2013.
- [5] . *Razón y Fe* 268 (2013) 261.
- [6] . «*La Iglesia de la Trinidad*». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.
- [7] . M.-J. LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2012, 38-39. Una relectura cristológica de las constituciones conciliares puede verse en S. GIL CANTO, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015.
- [8] . O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El rostro de Cristo*, Encuentro, Madrid 2012, 13.
- [9] . M.-J. LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado*, o.c., 55.
- [10] . *Ibid.*, 75-76.
- [11] . *Ibid.*, 101.
- [12] . Cf. MV 6-9.
- [13] . Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* 26. (En adelante, EG).
- [14] . Nuevamente en EG 26.
- [15] . M.-J. LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado*, o.c., 167.
- [16] . Cf. MV 10-12.
- [17] . La relación entre justicia y misericordia se aborda en MV 20-21.
- [18] . Cf. EG 37, citando la *Summa Theologiae* II-II, q. 30, art. 4.
- [19] . Pasaje citado en MV 12.

CUARTA PARTE:

LA ACTUALIDAD DEL CONCILIO
PARA LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA

CAPÍTULO 15:
**Reflexiones teológicas
sobre la reforma de la Iglesia:
la herencia del P. Congar**

Para hablar de la reforma de la Iglesia sigue siendo muy útil ponerse a la escucha del cardenal Y. Congar [1] . Sus investigaciones acerca de la historia de la eclesiología siguen siendo un punto de referencia [2] ; su evocación nos pone ante el primer objetivo de la eclesiología, que no es otro que el de pensar y hacer una Iglesia mejor. Y, ciertamente, cada tiempo y cada época tienen una forma peculiar de vivir el imperativo «*ecclesia semper reformanda*». También la nuestra. Sirvan, pues, estas reflexiones de marco teológico para situar esa genuina preocupación del Papa Francisco, que en su encíclica *Laudato si'* confiesa haber escrito la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* para promover en los miembros de la Iglesia «un proceso de reforma misionera» (LS 3).

1. Preliminares: renovación, reforma, *ecclesia semper reformanda*

En la historia de la Iglesia resuenan con timbre especial la reforma carolingia y la reforma gregoriana, así como el período de los llamados concilios «reformistas» (Pisa, Pavía-Siena, Constanza, Basilea) [3] , en medio de la grave crisis conciliar del siglo XV. Desde el concilio de Vienne (1311-1312) la cláusula *reformatio in capite et in membris* venía condensando tanto el deseo de la Iglesia medieval de retorno a la vida de la Iglesia apostólica como una renovación de toda la Iglesia. Sin embargo, fue la reforma iniciada por Lutero la que acaparó el término y se reservó el uso de la palabra en mayúscula, de modo que se fue convirtiendo en una palabra casi prohibida en el lenguaje de la Iglesia católica romana o incluida polémicamente en la fórmula «contra-reforma»; no obstante, como enseguida indicaremos, se puede constatar un uso moderado en los textos del Concilio Vaticano II, en competencia con ese otro término más neutro de «renovación» que le ha venido sirviendo de sustituto [4] .

Con todo, en el momento presente, la expresión «reforma de la Iglesia» está muy aclimatada en nuestro lenguaje teológico, siendo la mejor prueba de ello su utilización por

Benedicto XVI en el discurso navideño pronunciado ante la curia romana (2005) para tipificar la clave adecuada de la interpretación del Vaticano II: una hermenéutica de la reforma frente a una hermenéutica de la discontinuidad o ruptura [5] .

Estas meras apreciaciones lingüísticas deben servir de telón de fondo para resaltar el carácter pionero de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, una obra clásica que ocupa un lugar señero en la ingente obra escrita del P. Congar. Y llaman la atención, por dispares, algunas reacciones que él mismo ha recogido en su diario del Concilio acerca de este libro cumbre y atrevido en aquellos tiempos recios, cuya traducción fue prohibida muy pronto desde Roma [6] . La reacción del cardenal Ottaviani es paradigmática. Tras la primera reunión de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, el 15 de noviembre de 1960, le dijo que en su libro había páginas muy bellas, pero que otras eran su contradicción: ¿por qué poner de relieve todas las debilidades de la Iglesia? Ello socava la confianza en la jerarquía y en el magisterio [7] . Frente a esta reprensión y reproche, parece que también Juan XXIII había leído el libro y que, ante las preguntas «¿se puede hablar de reforma de la Iglesia?», «¿puede la Iglesia o debe reformarse?», el Papa bueno añadía este comentario: «Sin embargo, es un buen teólogo e historiador el que ha escrito este libro» [8] .

El objetivo de estas reflexiones no es analizar en detalle el contenido de este importante escrito sobre la reforma de la Iglesia. Más bien, quisiera rastrear la reflexión teológica después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia como «herencia del P. Congar». Hace algunos años, con ocasión del Coloquio celebrado los días 3-4 de junio de 1996 en Roma, G. Alberigo hizo esta valoración: la pasión fiel del P. Congar por la Iglesia y por la unidad de los cristianos nos ha proporcionado una contribución decisiva para hacer la transición hacia una nueva etapa eclesial y teológica [9] .

Por eso, la primera pregunta que hay que plantearse suena así: ¿cuál es la herencia del P. Congar? Retomemos el resultado establecido por el investigador italiano: el binomio *reforma/unidad* puede servir de síntesis de su pensamiento; sin embargo, me parece oportuno recordar dos cosas que modulan internamente estas reflexiones: en primer lugar, que el P. Congar ha venido acompañando autorizadamente la reflexión teológica posterior al Vaticano II hasta bien entrados los años ochenta del siglo pasado [10] . Y, en segundo lugar, aunque suele hablarse de un primer Congar, hasta la celebración del Vaticano II, y de un segundo Congar, no se puede establecer una ruptura,

sino reajustes, reequilibrios, nuevas articulaciones, en medio de una profunda continuidad [11] , sin olvidar sus famosas *retractationes*, esos retornos críticos sobre su propio pensamiento, siempre a la búsqueda de la verdad [12] .

2. Reforma y unidad de la Iglesia: la herencia del P. Congar

Hay que comenzar reconociendo que es muy difícil circunscribir y acotar la herencia del P. Congar, porque todos los temas a los que ha dedicado una atención especial se plantearon en el Concilio: la eclesiología, el ecumenismo, la reforma de la Iglesia, el estado laical, la misión, los ministerios, la colegialidad episcopal, la vuelta a las fuentes, la tradición [13] . No obstante, podemos adentrarnos en su ingente obra y concretar su pasión por la unidad y la reforma de la Iglesia al hilo de algunos pasajes decisivos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, de cuya autoría puede presumir.

Se trata, por ejemplo, de un pasaje del artículo 9 del capítulo II, sobre el pueblo de Dios, que expresa la condición peregrinante y la historicidad de la Iglesia recurriendo a la fórmula «pueblo mesiánico». Nuestro dominico ha dejado escrito: «Je suis personnellement responsable de ce terme» [14] . Al final de ese mismo artículo 9 nos topamos con un pasaje que puede valer, aquí y ahora, como la herencia del P. Congar concerniente a la permanente necesidad de renovación o de reforma de la Iglesia:

«La Iglesia, caminando en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne, antes, al contrario, persevere como esposa digna de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» (LG II, 9).

En otro lugar, reflexionando sobre la infalibilidad y la indefectibilidad de la Iglesia, ha confesado que este pasaje ha salido de su pluma [15] . Ahora bien, es evidente que estos pasajes no son islotes, sino que forman parte del núcleo sustancial de la doctrina eclesiológica del Vaticano II y sirven de santo y seña del pensamiento del dominico nacido en Sedan en 1904, pionero del ecumenismo católico y artesano de la reforma de la Iglesia católica que iba a tomar cuerpo durante el Concilio. Así nos lo confirma el dato que consigna en las páginas de su diario donde relata los últimos momentos del Concilio: «Je sors, lentement et difficilement, tenant à peine debout. De très nombreux évêques me félicitent, me remercient. C'est pour une bonne part mon oeuvre, disent-ils». [...] Y

sigue confesando: «Sont de moi: *Lumen gentium*, la première rédaction de plusieurs numéros du chap. I et les nn. 9, 13, 16, 17 du chap. II, plus quelques passages particuliers» [16] .

A la vista de estos datos hay que detenerse un momento en la misma gestación del pensamiento eclesiológico de Y. Congar [17] , para referirse a tres grandes obras: *Cristianos desunidos*, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* y *Jalones para una teología del laicado*, que constituyen un glorioso capítulo de la historia de la teología que transcurre entre 1937 y la celebración del Vaticano II. En ellas se pone de manifiesto que la preocupación por la reforma y la unidad de la Iglesia ha alentado el proyecto de una eclesiología total como forma de superar la pura «jerarcología».

De estas tres obras se puede decir que son «pierres d'attente» para un tratado de Iglesia, «pueblo de Dios y cuerpo de Cristo», que nunca llegó a ver la luz de la imprenta. En la introducción a *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* escribe:

«Forma parte el presente trabajo de un conjunto de *Ensayos sobre la comunión católica*. Nacieron estos *Ensayos* de un proyecto mío, viejo de más de veinte años: escribir un tratado de la Iglesia que en mi mente se titula *La Iglesia. Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo*. Por desgracia, mil obstáculos me impidieron y siguen impidiendo la realización de mi proyecto: el número y el volumen de los problemas que es preciso abordar en él, mis obligaciones docentes y de apostolado oral y escrito, [...] el servicio difícil y en auge de la unidad cristiana, el peso de una revista científica y de una colección y, en fin, los acontecimientos... seis años de guerra y de cautividad» [18] .

La conexión entre las nociones de «unidad» y «reforma» resultaba altamente problemática en los años treinta del siglo pasado. Porque «unidad» equivalía a conversión, a retorno de los herejes y de los cismáticos al seno de la única verdadera Iglesia, la Iglesia católica-romana, en el marco de una desconfianza total hacia el movimiento ecuménico. El modelo eclesiológico prevalente, de corte belarminiano, era el de la *societas perfecta*. La postura católica sobre la unidad había sido formulada oficialmente por la encíclica *Mortalium animos* de 1928, que estipulaba que el «retorno» era la única vía hacia la unidad de los cristianos. Aquel joven dominico había inaugurado una reflexión nueva y libre, enraizada en santo Tomás, empeñada en hacer el tránsito del «unionismo» al ecumenismo.

En este momento, el ecumenismo como conocimiento y construcción teológica se va a revestir de eclesiología. Sus lecturas de J. A. Möhler y de M. Lutero han debido de ser decisivas. Todo ello ponía en marcha una incontestable profundización en la idea de

Iglesia. A su servicio había puesto aquella colección teológica que indicaba un ideal: *Unam sanctam*. Ahí vio la luz, en 1937, *Chrétien désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, primera obra del autor y primer volumen de la colección. Las grandes obras que vinieron después –*Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, *Jalones para una teología del laicado* y *La tradición y las tradiciones*– fueron aplicaciones progresivas del programa eclesiológico barruntado y esbozado en *Cristianos desunidos* [19]. En *Cristianos desunidos* ocupan el primer plano algunos de los temas centrales en la reflexión de Congar: ir más allá de la noción de Iglesia-sociedad; el reconocimiento del compromiso de la Iglesia en el mundo más allá de la contraposición sagrado-profano; la revalorización del laicado por el redescubrimiento de la fecundidad del bautismo para el compromiso en el apostolado; la recuperación de la dimensión dinámica de la Iglesia y de la tradición. El corazón de aquel libro, tras recorrer la tradición eclesiológica anglicana, rusa y eslavófila, se centra en los «fundamentos eclesiológicos del ecumenismo». Por aquella época estaba preparando *Esquisses du mystère de l'Église*, que no verá la luz hasta 1941.

En otras palabras: Congar ha captado que el nudo del progreso ecuménico se sitúa en la concepción de Iglesia. Por otro lado, como ha escrito años más tarde, el único tratamiento adecuado de la cuestión del laicado sería una eclesiología remodelada globalmente, que permitiera dar lugar a la participación activa de todos. *Jalones para una teología del laicado* documentará y organizará su convicción acerca de la composición laica de la realidad eclesial al servicio del mundo. «En el fondo, solo hay una teología del laicado válida: una eclesiología total» [20]. La afirmación fundamental de su teología del laicado, a partir del texto de Rom 12,1, donde Pablo habla de la ofrenda de la propia vida como culto razonable a Dios, suena así: «Cada uno es el sacerdote de su propia existencia» [21].

En el prólogo a *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) introduce la noción de una necesaria «reforma» en la Iglesia gracias a la distinción entre *estructura* (constitutiva, institucional, jerárquica) y *vida* (realidad histórica, dinámica, comunal de los fieles). También esa dimensión de la «vida» de la realidad eclesial le ha permitido hacer hueco a los laicos, concediéndoles un amplio espacio en el interior y en la misión de la Iglesia como sujeto religioso. Una «teología de la vida» toma en consideración el desarrollo histórico de la Iglesia. Con un notable sentido histórico como principio metodológico,

Congar propone una revisión de la vida de la Iglesia a la luz del Evangelio. Para este teólogo dominico, la divisa de la orden fundada por Domingo de Guzmán, buscar la Verdad, es inseparable de la perspectiva histórica, es decir, una verdad «historizada»: «La historia tiene un lugar eminente en mi reflexión teológica» [22] .

El propio Congar ha relatado la historia de la redacción de aquella obra «que tantos quebraderos de cabeza había de traerme»: «Una primera redacción, en 1947, sometida luego a críticas amigas, retocada más tarde y completada por un estudio eclesiológico de la Reforma del siglo XVI, cristalizó, por fin, en 1950, en mi *Vraie et fausse réforme dans l'Église*» [23] . En la advertencia preliminar nos recuerda que había publicado cuatro fragmentos de la primera redacción, cuyos títulos indican ya el alcance de sus preocupaciones: pecado y santidad de la Iglesia; condiciones de una verdadera renovación; ¿por qué el pueblo de Dios debe reformarse sin cesar?; culpabilidad y responsabilidad colectivas [24] . Estos trabajos prediseñan el resultado final. Efectivamente, ya en el trabajo de 1947, sobre «Sainteté et péché dans l'Église», se había preocupado de estudiar el sentido de la expresión «errores de la Iglesia» [25] . Para plantear esta compleja problemática sugería la necesidad de articular varias distinciones a la hora de concebir y describir a la Iglesia: como institución salvífica y *congregatio fidelium*, la Iglesia-jerarquía, o como realidad humano-divina. En suma: como en el caso de la unidad, la clave estaba en la elaboración de una doctrina eclesiológica.

Desde estos presupuestos deducía las condiciones para una reforma sin cisma: el primado de la caridad y de la preocupación pastoral, la permanencia en la comunión con el todo eclesial, la paciencia y una renovación que se realiza a través del retorno al origen y a la tradición y no a través de una pura adaptación mecánica al presente.

Por eso, para ir cerrando este apartado, podemos recurrir a uno de los textos más significativos de la constitución *Lumen gentium*, utilizado por Benedicto XVI en la carta apostólica *Porta fidei* para proclamar el Año de la fe, que comenzó el 11 de octubre de 2012. El texto reza así:

«Mientras que Cristo, “santo, inocente, sin mancha” (Heb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5,21), sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Heb 2,17), la Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación. La Iglesia continúa su peregrinación “en medio de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios”, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que vuelva (cf. 1 Cor 11,26). Se siente fortalecida con la fuerza del Señor resucitado para poder superar con paciencia y amor todos los

sufrimientos y dificultades, tanto interiores como exteriores, y revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz» (LG I, 8).

Aquí, la problemática de la reforma de la Iglesia peregrina, formulada en términos de *purificación, conversión, renovación*, se inscribe en una reflexión acerca de la realidad paradójica de una Iglesia *santa* y necesitada de purificación, a causa del *pecado* de sus miembros. Sobre este pasaje hemos de volver enseguida. Ahora bien, para dar cabida a los dos elementos nucleares del pensamiento de Congar, reforma y unidad, hay que referirse al artículo 6 de *Unitatis redintegratio*, donde leemos:

«Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación; esta es, sin duda, la razón por la que el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente, de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; de modo que, si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y de lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina –que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe–, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

En otras palabras: la Iglesia, institución humana y terrena, no puede eludir esa exigencia de renovación y reforma permanente que brota de la llamada de Jesucristo. Forma parte de ella la búsqueda de la comunión entre los cristianos. Por otro lado, en el pasaje citado resuena el eco de la alocución inaugural del Vaticano II, con la famosa distinción entre el depósito de la fe y la forma de exponer la doctrina [26], de modo que la idea de renovación de la Iglesia guarda una estrecha relación con la intención del *aggiornamento* pastoral de san Juan XXIII. Tenemos así sustanciados los datos angulares de la reflexión conciliar a la luz de la herencia del P. Congar, sin olvidar que su eclesiología, centrada en la reforma de la Iglesia, ha sido precursora del Vaticano II [27]. Y tampoco se puede pasar por alto la repercusión ecuménica de este asunto, pues la teología protestante acusa a la eclesiología católica de incurrir en una luciferina *theologia gloriae* al glorificar a la Iglesia como institución de salvación, dejando de practicar una *theologia crucis*, no queriendo ponerse bajo la cruz como comunidad de pecadores. Como recordaba K. Rahner, la Iglesia solo puede ser santa confesando su pecado [28].

3. La reflexión teológica posconciliar: la santidad de la Iglesia y la pecaminosidad de sus miembros

Nuestro interrogante inicial más amplio acerca de la herencia del P. Congar puede quedar reformulado en los términos de uno de sus trabajos publicados en la recopilación titulada *Santa Iglesia*: «¿Cómo debe la Iglesia santa renovarse sin cesar?» [29]. Sin duda, la nueva sensibilidad teológica con respecto a la sacramentalidad de la Iglesia, reconociendo en su condición peregrinante su doble dimensión humana y divina, ha despertado una conciencia mucho más viva de su realidad pecadora. En perspectiva teológica, no se trata solo de la Iglesia santificada por Jesucristo, sino también de la Iglesia que nosotros, pecadores, hemos convertido en pecadora. Sabemos de nuestra mediocridad y apatía en el seguimiento radical del Evangelio. También se nos reprocha a los cristianos vivir en contradicción con lo que decimos creer, y se nos acusa de no ser mejores que los otros no creyentes. ¿En qué sentido se puede decir que la Iglesia es santa? ¿Basta la pura afirmación abstracta, sin hacerse la pregunta acerca de cómo afecta a la sustancia santa de la Iglesia la condición pecadora de sus miembros? Tampoco faltan graves escándalos en la historia de la Iglesia y en la época más reciente. El problema es de gran actualidad a la luz del escándalo de la pederastia de algunos ministros y pastores [30], que pone a las claras y de una forma muy sangrante la dimensión pecadora de los miembros de la Iglesia. Estas circunstancias espolean la reflexión acerca de su santidad y de la pecaminosidad de sus miembros.

El capítulo quinto de la constitución sobre la Iglesia del Vaticano II, dedicado a la vocación universal a la santidad, se abre precisamente con esta confesión de fe: la Iglesia es «indefectiblemente santa» (LG V, 39). Un poco más adelante, tratando de la índole escatológica de la Iglesia peregrina, el texto de *Lumen gentium* viene a completar y matizar esta afirmación en los siguientes términos: la Iglesia está dotada de una santidad genuina, pero imperfecta (cf. LG VII, 48). Esta constelación de enunciados deja perfectamente delimitada nuestra problemática. En realidad, todos los grandes teólogos del siglo XX –Y. Congar, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, H. Küng, E. Schillebeeckx, K. Rahner–, es decir, los inspiradores y hacedores del Concilio Vaticano II, han dedicado una reflexión a esta problemática de la Iglesia santa de los pecadores, que remite a la nota o propiedad de la «santidad», que es el epíteto más antiguo que atestiguan los primitivos credos de fe [31].

Llegados a este punto, hay que evocar nuevamente el nombre de Y. Congar y fijar así los derroteros de la reflexión teológica posconciliar sobre la necesaria reforma de

Iglesia, reparando ahora en su decisiva aportación al Manual de Teología *Mysterium salutis*, de comienzos de los años setenta del siglo pasado, con una reflexión sobre las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia confesadas en el Símbolo de fe: unidad, santidad, catolicidad, apostolicidad. Si en el horizonte de la unidad retoma la comprensión de la Iglesia como comunión, recuperando así la eclesiología patristica y resituando en un nuevo horizonte el problema ecuménico de la unidad de la Iglesia y la ruptura de la Reforma, en el marco de la *santidad* ha vuelto a tratar los temas relativos al pecado y miserias de la Iglesia, los defectos y las reformas de la Iglesia, hasta postular la dimensión apologética de la santidad como signo de la verdadera Iglesia [32]. Tampoco se puede olvidar su importante obra posconciliar sobre el Espíritu Santo, que vio la luz en 1980; en esta obra nos presenta a la Iglesia naciendo y viviendo de las misiones del Hijo y del Espíritu, de modo que, si Cristo instituye, el Espíritu es co-fundador de la Iglesia. Además, nuestro dominico resalta la acción del Paráclito en la Iglesia al hilo de las cuatro propiedades esenciales confesadas en el Símbolo Niceno-constantinopolitano: el Espíritu, principio de comunión, hace una a la Iglesia y es, asimismo, principio de catolicidad, que la conserva en la apostolicidad y la hace santa [33]. En este contexto ha hablado de «los combates de la Iglesia santa de los pecadores».

En la eclesiología posconciliar se constata que la pregunta subyacente a *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* –¿cómo debe la Iglesia santa renovarse sin cesar?– viene a ocupar un lugar sistemático en los tratados sobre la Iglesia, bien porque estos manuales adoptan el hilo vertebrador del desarrollo de las llamadas *notae Ecclesiae*, bien porque toman en consideración las cuatro dimensiones de la Iglesia en algún momento de su exposición [34]. Esta segunda posibilidad fue cultivada ya por H. Küng en su libro *La Iglesia*, de 1967, que pasa por ser la primera obra eclesiológica nacida de la perspectiva conciliar [35]. En todo caso, es importante recordar que los primeros tratados sobre la Iglesia, empezando por el *Tractatus de Ecclesia* de Juan de Ragusa y siguiendo por la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada, se han configurado como una explicación de los cuatro atributos de la Iglesia confesados en el Símbolo [36].

Por su parte, H. U. von Balthasar ha marcado una línea de reflexión recreando, con su erudición característica, el tema bíblico-patristico de la «casta meretrix», un trabajo que sigue siendo punto de referencia en los manuales y ensayos eclesiológicos recientes [37]. Ahora bien, si hay alguien que desde las jornadas conciliares pugnó para

que el asunto de la santidad de la Iglesia y el pecado de los cristianos se convirtiera en un tema verdaderamente eclesiológico, ese fue K. Rahner. Escribía al respecto: «La cuestión de la Iglesia de los pecadores es una cuestión real que aún no ha sido elaborada enteramente y que en una normal eclesiología de hoy no ha encontrado aún el sitio que le es propio» [38] . Aunque la Iglesia sea indefectiblemente santa, sigue siendo una Iglesia de pecadores. Muchos teólogos rehúyen la afirmación franca de que la Iglesia es pecadora [39] , y lo mismo hace —como ha observado K. Rahner— la doctrina conciliar, según el texto que hemos citado más arriba (cf. LG I, 8): «El decreto no reflexiona explícitamente sobre cómo puede ser *simultáneamente* la pecadora Iglesia de los pecadores y la Iglesia santa» [40] .

El jesuita nacido en Friburgo en 1904 ofrecía una reflexión al hilo del capítulo VII de *Lumen gentium*, que sitúa esta paradójica realidad de la santidad de la Iglesia y de la pecaminosidad de sus miembros en un horizonte escatológico. Aunque el documento conciliar evita la expresión «Iglesia pecadora», ella aparece afectada y concernida por los pecados de sus miembros. La perspectiva de fondo diseñada en la constitución sobre la Iglesia sigue siendo la doctrina de la Iglesia peregrinante. Ahí encuentra su lugar el tema de la Iglesia de los pecadores. K. Rahner ha buscado la solución a esta paradoja teológica en las indicaciones del artículo 48: es la gracia victoriosa de Cristo la que sitúa a la Iglesia en su peculiar situación escatológica, por la que podemos hablar de una santidad real de la Iglesia en este mundo; ahora bien, su santidad imperfecta es consecuencia de su condición peregrina. Por ello, la denominación «Iglesia de los pecadores» conserva un significado profundo: «Cuando se pone en claro que la Iglesia en esta tierra es *siempre* la Iglesia de los pecadores, se entiende también cómo y por qué es la Iglesia santa: por la gracia de Dios, que es la única que no le permite desfallecer en la gracia y en la verdad divina y que así la hace indefectiblemente santa. Esta gracia opera en la Iglesia especialmente cuando y donde esta actualiza con plenitud su entera esencia, es decir, en el testimonio de su fe y en los sacramentos» [41] .

Los observadores protestantes asistentes al Concilio Vaticano II se reconocieron mejor en la postura de Rahner que en la del texto conciliar, al que reprocharon su miedo a plantear el tema del pecado en la Iglesia [42] . En esta línea, pensando en la aproximación ecuménica, se empieza a percibir que las tres grandes confesiones cristianas —la ortodoxa, la católico-romana y la protestante— tienen una aproximación

diversa al imperativo «ecclesia semper reformanda». La tradición protestante insiste en la soberanía y en el juicio de Dios sobre la historia humana y reafirma la condición pecadora de la Iglesia; la tradición ortodoxa, que subraya de manera especial la santidad de la Iglesia, recela de un concepto de comunidad eclesial que insista solo en la dimensión pecadora. Por su parte, B. Sesboué, al analizar las diferencias entre la eclesiología católica y la protestante, postula que la divergencia eclesial entre católicos y protestantes radica en la comprensión de la encarnación del Verbo, de la venida de Cristo y del misterio pascual, que cambian radicalmente las cosas entre Dios y el hombre. En las lecturas protestantes de Calcedonia le parece percibir una lógica teológica según la cual se retiene «el momento de la división entre la divinidad y la humanidad, mucho más que el momento de la unidad personal del Verbo encarnado» [43]. La teología católica apela a la fórmula de Calcedonia para recordar la unidad inseparable entre ambas dimensiones y aplicarlas analógicamente a la Iglesia, sin confusión ni separación. Por eso, ha venido insistiendo en el hecho de que el acontecimiento salvífico de mediación crea un vínculo nuevo entre Dios y el hombre, de donde deriva una analogía entre la Iglesia y el misterio del Verbo encarnado, cuyos límites nos enseñó a considerar el P. Congar [44], y desde los que podemos pensar la Iglesia en su condición de Iglesia santa de los pecadores a esta luz: «el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo» (cf. LG I, 8).

4. El cambio estructural de la Iglesia: escritos para la reforma de la Iglesia

Estos principios presiden la comprensión católica del adagio *ecclesia semper reformanda*. Con esta lógica se plantea la cuestión de la renovación y la reforma de la Iglesia, desde la franqueza y desde la lealtad que debe presidir la crítica dirigida a las estructuras sociales o a la vida eclesial en sus deficiencias. Bajo estos auspicios, J. Ratzinger dedicó una sección de su primera recopilación eclesiológica, publicada en 1969 con el título «el nuevo pueblo de Dios», al tema de la Iglesia y de la reforma de la Iglesia. Allí, situándose en la perspectiva de Balthasar y Rahner, afirmaba que «la santa Iglesia permanece en este mundo siendo Iglesia pecadora», al hilo del famoso texto de san Agustín: «Los santos mismos no están libres de pecados diarios. La Iglesia entera dice: “Perdónanos nuestros pecados”. Tiene, pues, manchas y arrugas (Ef 5,27). Pero por la confesión se

alisan las arrugas, por la confesión se lavan las manchas. La Iglesia está en oración para ser purificada por la confesión, y estará así mientras vivieren hombres sobre la tierra» [45] .

En esta misma sección avanzaba Ratzinger una reflexión sobre el problema y significado de la renovación cristiana y la renovación de la Iglesia, que conducía a esta cuestión: ¿qué es falso en la Iglesia, medido por la medida del origen? En su planteamiento acerca de la verdadera y la falsa renovación, alertaba contra las tentaciones de fariseos y saduceos a las que se enfrentó la renovación llevada a cabo por Jesús. Estos trabajos dejaban preparado el terreno para abordar la pregunta de la renovación del catolicismo después del Concilio, es decir, la aplicación de las directrices del Vaticano II a la vida de la Iglesia, revisando esa estructura característica de apertura al mundo, donde la renovación litúrgica, la nueva relación Iglesia-sociedad profana y el giro hacia el ecumenismo sirven de criterios decisivos para medir la renovación o el *aggiornamento* conciliar [46] . Aquí, como se ve, la reforma o renovación de la Iglesia se entrevera con las líneas directrices del Concilio.

Más recientemente, volvió sobre estas cuestiones: ¿por qué la Iglesia le resulta desagradable a tanta gente, incluidos también creyentes y personas que hasta ayer podían contarse entre los más fieles? Ahora bien, ¿en qué consiste la esencia de la verdadera reforma? «La Iglesia –escribía– siempre tendrá necesidad de nuevas estructuras humanas de apoyo para poder hablar y actuar en todas las épocas históricas. Esas instituciones eclesásticas, con su configuración jurídica, lejos de ser algo malo, son por el contrario, hasta cierto punto, simplemente necesarias e indispensables. Pero envejecen y corren el riesgo de parecer lo más esencial, apartando así la mirada de lo que realmente es. Por eso hay que suprimirlas como un andamiaje superfluo. La reforma es siempre una *ablatio*; un eliminar para que se haga visible la *nobilis forma*, el rostro de la Esposa y, con él, también el rostro del mismo Esposo, del Señor vivo» [47] .

Este texto, que habla de la necesidad de nuevas estructuras humanas y del envejecimiento de las instituciones eclesásticas, evoca de forma connatural esa reflexión teológica posconciliar relativa al «cambio estructural de la Iglesia», conforme al famoso librito de K. Rahner. A comienzos de los años setenta del siglo pasado, el teólogo jesuita hizo un análisis teológico de la situación eclesial a partir de tres preguntas: ¿dónde estamos?; ¿qué tenemos que hacer?; ¿cómo imaginar una Iglesia de futuro?

Transcurridos los tres primeros lustros del tercer milenio, no solo su diagnóstico sigue conservando vigencia y exactitud, sino que todavía hoy percibimos con más nitidez el «cambio estructural» pronosticado y cuáles son las líneas de actuación para alumbrar una Iglesia más evangelizadora: Iglesia abierta y ecuménica, desclericalizada, solícita en el servicio, de puertas abiertas, desde la base, democratizada, de espiritualidad auténtica, con actitud crítica ante la sociedad [48] .

No le han faltado seguidores a estas reflexiones acerca del cambio estructural de la Iglesia, de diverso signo. Se trata, por lo general, de estudios que tratan de pensar e imaginar la Iglesia del futuro como desarrollo del proyecto renovador de la Iglesia y de su tarea histórica en la sociedad emanado del Vaticano II. A mediados de los años ochenta del siglo pasado, R. Parent abogaba por superar el contraste craso entre clérigos y laicos [49] . Por su parte, en tono más radical, C. Duquoc subrayó que la precariedad institucional de la Iglesia es la causa de una reforma permanente; de ahí la necesidad de emprender cambios y mejoras en sus estructuras de gobierno y de anuncio para favorecer su credibilidad [50] . Desde un análisis histórico, el monje benedictino G. Lafont ha revisado aspectos fundamentales de la vida de la Iglesia (jerarquía, laicado, vida religiosa, catequesis, colegialidad episcopal, celibato sacerdotal, elección de los obispos, etc.), con la intención de superar la forma gregoriana del catolicismo romano forjada a lo largo del segundo milenio [51] . Por su parte, E. Schillebeeckx, después de denunciar el rostro antidemocrático que la Iglesia se ha ido labrando desde la Revolución Francesa hasta el Vaticano II, hacía una llamada a romper con una imagen de Iglesia organizada como una pirámide jerárquica [52] .

Este género de «escritos para la reforma de la Iglesia» puede quedar recapitulado en una de las obras de H. Küng, *Mantener la esperanza*, cuya documentación final acoge la llamada «Declaración de Colonia» (1989) [53] . Concebidos y redactados en tono de alegato, estos escritos para la reforma de la Iglesia del controvertido teólogo suizo repasan estos temas: 1) el problema del pluralismo y de la unidad, y el desafío de superar polarizaciones (¿partidos en la Iglesia?); 2) la Iglesia de arriba y la Iglesia de abajo; 3) el futuro de una Iglesia participativa e igualitaria, o el lugar de los laicos en el ordenamiento eclesial; 4) la libertad en la elección de los obispos; 5) el debate en torno al celibato de los ministros; 6) la mujer en la sociedad y en la Iglesia; 7) el futuro de una Iglesia ecuménicamente abierta.

H. Küng, que abre su libro con el interrogante «¿por qué permanezco en la Iglesia?», invitaba a leerlo en continuidad con su estudio ya citado, de 1967, *La Iglesia*. Por mi parte, cuando sube el tono de la protesta, pienso que hay que recordar dos cosas. En primer lugar: que siempre ha habido en la historia de la Iglesia ese tipo de análisis descarnados que bien se pueden emparentar con lo que A. Rosmini llamó «las llagas de la Iglesia» en su obra homónima de 1833. En realidad, esta imagen de «las llagas de la santa madre Iglesia», había sido acuñada mucho antes por el papa Inocencio IV, que la utilizó en el I concilio de Lyon (1245), al comparar los males estructurales de la Iglesia con las cinco llagas del Señor clavado en la cruz. Por tanto, es muy vieja esta reflexión sobre la necesidad de reforma en la Iglesia, y la eclesiología se sabe siempre *theologia crucis*.

En segundo lugar, el valor profético de esas denuncias o demandas debe hacerse siempre –tal es el mensaje último de *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*– con el objetivo de la edificación, a sabiendas de que preguntarse por la Iglesia equivale a preguntarse cómo hacerla mejor, sobre todo cuando a diario se constata que la palabra y la realidad de la Iglesia han caído en descrédito. Esta es la razón de ser de la eclesiología. Antes de abordar cuestiones prácticas y concretas hay que plantearse con paciencia qué es la Iglesia, de dónde viene, a qué fin está orientada. Por eso, para ir concluyendo, hay que señalar otro elemento que nos lega el magisterio de Congar y forma parte de su herencia imperecedera: hay algo que, por encima de sus miserias, hace amable a la Iglesia. Solo desde una concepción profunda de la Iglesia se alcanza ese nivel de conciencia espiritual y mística que debe acompañar a todo discurso cristiano de reforma; de lo contrario, está condenado a ser estéril palabrería.

Para favorecer una experiencia eclesial de cuño espiritual es de gran ayuda el concepto de Iglesia que sustenta el pensamiento teológico del P. Congar. A juicio de C. Th. M. van Vliet, la noción de *communio sacramentalis* es el hilo conductor que está de fondo e informa desde dentro su visión de Iglesia más madurada [54]. Esta fórmula nos ayuda a comprender la Iglesia como una comunidad, como un misterio de *comunión con Dios en Cristo* y como *communio fidelium*. En esa doble forma de comunión está cifrada la salvación de los hombres mediada sacramentalmente. Es *communio cum Deo in Spiritu Sancto* desde la condición de Iglesia peregrinante, que requiere estructuras sociales e institucionales de mediación.

Esta fórmula permite, además, una síntesis entre dos nombres de Iglesia privilegiados por el Vaticano II: «Iglesia, pueblo de Dios» e «Iglesia, sacramento de salvación». En torno a estos datos angulares se empieza a perfilar, desde la sabiduría de Congar, la Iglesia como signo de esperanza y su misma dimensión mística e histórica: la comunidad peregrina en camino hacia el reino de Dios, Iglesia santa de los pecadores, con una vocación especial a la solidaridad con los pobres. La experiencia espiritual así buscada debe aunar los orígenes bíblico-patristicos de la Iglesia con la respuesta adecuada a los desafíos de la sociedad contemporánea y al permanente anhelo de comunión de nuestra humanidad. Aquí la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico pasan a ser considerados por medio de una relación sacramental, según la analogía del Verbo encarnado (cf. LG I, 8): el trasunto teológico de la comunidad eclesial es ser sacramento del misterio de comunión del Dios uno y trino.

5. Conclusión: «Esta es la Iglesia que amo»

En *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia* dedicó Congar unas bellas páginas a declarar el alcance profundo de la fórmula acuñada por san Ignacio de Loyola, «sentir en la Iglesia», «sentir con la Iglesia»: «una fórmula, un tanto vaga, (que) tiene siempre un gran poder de atracción; se presiente que entraña algo profundo» [55]. ¿Cómo se alcanza ese nivel de identificación y de incorporación a la Iglesia? ¿Es posible una experiencia mística de la comunidad eclesial? Son cuestiones que queremos abordar más adelante (véase el capítulo 18). Por lo pronto, el Santo de Loyola diseñó también una mística de servicio que está muy próxima a ese desiderátum eclesiológico del sabio dominico: *por una Iglesia sirviente y pobre*. El hecho de que la teología del Vaticano II haya recuperado aquella visión de la Iglesia típica de los Padres, que ponía en el centro su *mysterion* por relación a la Trinidad, está demandando un planteamiento mistagógico de la eclesiología posconciliar acorde con la profesión del cardenal Congar que da título a un librito de teología testimonial: «Esta es la Iglesia que amo».

El principio *ecclesia semper reformanda* tiene un límite preciso, que es su carácter formal. La cláusula dice que la Iglesia puede y debe reformarse para corregir sus propias deformaciones y así responder mejor a la voluntad del Señor. Sin embargo, el principio nada dice ni está en situación de aclararnos cómo debe cambiar la Iglesia o en qué

dirección hay que avanzar para mantener la fidelidad a su Fundador. Un proyecto de reforma debe estar inspirado en una visión de la Iglesia y en el proyecto de lo que la Iglesia está llamada a ser. Esa reforma implica una conversión personal y estructural de todo el pueblo de Dios.

«Reforma y unidad» era el binomio que condensaba la visión eclesiológica pionera del P. Congar. En el caso del programa del papa Francisco, la noción de reforma ha quedado asociada, como hemos visto en la sección precedente, a otros dos conceptos: misión y misericordia. Decíamos al principio que cada época debe afrontar de manera específica el imperativo *ecclesia semper reformanda*. La reforma del pueblo de Dios en su cabeza y en sus miembros –escribe C. M. Galli– reclama varias cuestiones eclesiales: «el *sensus fidei* de todos los creyentes; las iniciativas de las Iglesias locales; las estructuras de colegialidad y sinodalidad; el diálogo ecuménico e interreligioso; la misión permanente en todas las periferias; el lugar de los pobres en la Iglesia; una mirada renovada a la familia como iglesia doméstica [...]; la lucha contra el centralismo y el clericalismo; los vínculos fraternos de los ministros ordenados con los fieles varones y mujeres, porque “los laicos son, simplemente, la inmensa mayoría del pueblo de Dios. A su servicio está la minoría de los ministros ordenados” (EG 102)» [56] .

Vamos a seguir adentrándonos en su programa, en la reforma de las estructuras eclesiales, con el objetivo de alumbrar una Iglesia des-centrada y en salida misionera. En la entrevista concedida a la revista *Signum* el 30 de octubre de 2016, en la víspera de su viaje apostólico a Suecia, las palabras finales que brotaron espontáneamente de los labios de Francisco sonaron así: «andar, caminar juntos. No quedarse cerrados en perspectivas rígidas, porque en estas no hay posibilidad de reforma» [57] .

[1] . J. BOSCH, *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid 1994. En este capítulo he reelaborado mi trabajo «La herencia del P. Congar: reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia», publicado en «*Ecclesia semper reformanda*. Teología y reforma de la Iglesia. En el IV centenario de la muerte de S. Juan de Rivera», en *Actas del XV Simposio de Teología histórica* (14-16 de noviembre de 2011), Valencia 2012, 131-153.

[2] . Véase: *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, y «Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días», en: M. SCHMAUS – A. GRILLMEIER – L. SCHEFFCZYK (eds.), *Historia de los Dogmas* III, 3c-d, Madrid 1976.

[3] . J. HELMRATH, «Reform als Thema der Konzilien des Spätmittelalters», en G. ALBERIGO (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Louvain 1991, 75-152. Cf. G. PANNI, «*Ecclesia semper*

reformanda: del siglo XIV al XVI», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2016, 139-155.

[4] . La palabra *renovatio* se usa 39 veces en los documentos conciliares y tiene el sentido de *renovación* de la Iglesia en muchas de ellas (cf. UR 4.6; LG 8; AG 37; GE 12; PO 12; OT 22); la fórmula verbal *renovare* se repite hasta 24 veces (cf. LG 4; PC 9). El término *reformatio* aparece en su forma técnica 3 veces (UR 6.4.13). Véase P. DELHAYE – M. GUERET – P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II. Concordance. Index*, Louvain 1974, 561-562; 553.

[5] . BENEDICTO XVI, «Ad Romanam Curiam ob omnina natalicia»: *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. Cf. ID., *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, Madrid 2009, 637-650; esp. 642ss.

[6] . Y.-M. J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968². El libro fue traducido a la lengua castellana alterando ligeramente el título original: *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953. Existe una nueva edición: *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2014.

[7] . *Mon Journal du Concile*, I, Cerf, Paris 2002, 37. 313. Véase: S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar», en *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid – Bilbao 2005, 21-68.

[8] . *Mon Journal du Concile*, II, 441-442.

[9] . G. ALBERIGO, «Réforme et unité de l'Église», en A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Paris 1999, 9-25; aquí: 25.

[10] . A título de ejemplo puede valer el trabajo titulado «Situation ecclésiologique au moment de *Ecclesiam suam* et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes», en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984, 7-32.

[11] . Cf. J. FAMERÉE, «Formation et ecclésiologie du « premier » Congar», en *Cardinal Yves Congar*, o.c., 51-70; aquí: 52.

[12] . Resulta paradigmático en este sentido el texto «Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères», en *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, 9-30.

[13] . Sobre el itinerario teológico de Y. Congar hasta el Vaticano II, véase: S. MADRIGAL, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009, 60-69.

[14] . Y. CONGAR, «D'une "ecclésiologie en gestation" à *Lumen gentium* (Chap. I et II)» en *Le Concile de Vatican II*, o.c. 135. Este concepto de la Iglesia como pueblo mesiánico, junto con la noción de pueblo de Dios y de sacramento, diseñan los trazos básicos de su eclesiología. Véase: *Esta es la Iglesia que amo*, Salamanca 1969; *Un peuple messianique. Salut et Libération*, Paris 1975.

[15] . Y. CONGAR, «Infalibilidad e indefectibilidad», en K. RAHNER (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia. Respuesta a H. Küng*, Madrid 1978, 158-176; aquí: 174, «cuya redacción es mía» (nota 51).

[16] . *Mon Journal du Concile*, II, 510-511.

[17] . Véase: C. TH. M. VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995. De gran ayuda es el fragmento autobiográfico «Llamadas y caminos 1929-1963», que sirve de prefacio a *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967, 11-56.

[18] . Y. CONGAR, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 6.

[19] . «Llamadas y caminos 1929-1963», 28.

[20] . Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 13.

[21] . J. BOSCH, *A la escucha del cardenal Congar*, o.c., 148.

[22] . *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, Paris 1975, 24-25.

[23] . *Llamadas y caminos*, o.c., 38.

- [24] . *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1968², 20 (nota 4).
- [25] . Y. CONGAR, «Sainteté et péché dans l'Église»: *La Vie Intellectuelle* 15 (1947) 6-40.
- [26] . Cf. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca 1999, 104-112.
- [27] . A. GALEANO, *La Iglesia y su reforma según Y. Congar. Una eclesiología precursora del Vaticano II*, Bogotá 1991.
- [28] . K. RAHNER, «Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio del Vaticano», en *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, 323.
- [29] . Cf. Y. CONGAR, «Comment l'Église sainte doit se renouveler sans cesse», en *Sainte Église*, Paris 1963, 131-151.
- [30] . Véase: R. DODARO, «El sacerdote como pecador en el pensamiento de san Agustín», en G. URÍBARRI (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*, Madrid 2010, 109-118.
- [31] . Véase la voz «Santa» en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 965-972 (con abundante bibliografía).
- [32] . Y. CONGAR, «La Iglesia es santa», en *Mysterium Salutis*. IV/1: *La Iglesia*, Madrid 1973, 472-491. Sobre la unidad y la Iglesia-comunión, 382-471. Ahí remite a su estudio histórico: «De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle», en *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 227-260.
- [33] . Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991², 218-269.
- [34] . Siguen la primera orientación, entre otros, F. A. SULLIVAN, *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica y apostólica*, Bilbao 1995 (original: 1992), 81-99; E. BUENO, *Eclesiología*, Madrid 1998, 313-326; S. PIÉ-NINOT, *Creer en la Iglesia*, Madrid 2002, 48-50.
- [35] . H. KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1984⁵, 381-410. En esta misma línea, M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca 1996 (original de 1992), 372-381; S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln 1992, 261-271.
- [36] . Véase: S. MADRIGAL, «El tratado *De Ecclesia*. Pasado y presente», en S. MADRIGAL – E. GIL (eds.), *Solo la Iglesia es cosmos*, Madrid 2000, 393-440; esp. 400-408.
- [37] . H. U. VON BALTHASAR, «Casta meretrix», en *Ensayos teológicos*, II: *Sponsa Verbi*, Madrid 1964, 239-254. Con resonancias en la obra de J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg 1994, 223-237.
- [38] . K. RAHNER, «Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio Vaticano», o.c., 322. En su estudio «Iglesia de los pecadores» también lo subraya: «El hecho de que la Iglesia es una Iglesia de pecadores no está en el primer plano del interés teológico, tal vez porque es una manifiesta experiencia cotidiana [...] Pero ¿dónde está esa Iglesia que tan confiadamente declara de sí misma que es santa y que sobre ella reposa, por tanto, un resplandor de la santidad de Dios?» (*Escritos de Teología*, VI, 295). Véase: K. RAHNER, «El pecado en la Iglesia» en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 433-448.
- [39] . Véase en su diferente orientación: A. BARREIRO, *Igreja, povo santo e pecador. Estudo sobre a dimensão eclesial da fé cristá, a sandidade e o pecado na Igreja, a crítica e a fidelidade à Igreja*, São Paulo 2001; M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Roma 2008.
- [40] . «Iglesia pecadora según los decretos del Segundo Concilio Vaticano», o.c., 333.329.
- [41] . *Ibid.*, 336-337.
- [42] . K. E. SKYDSGAARD, «El misterio de la Iglesia», en O. CULLMANN, *El diálogo está abierto. Los observadores luteranos en el concilio*, Barcelona 1967, 163-189.

[43] . B. SESBOÜÉ, «¿Hay alguna diferencia que separe a las eclesiologías católica y protestante?», en *Por una teología ecuménica*, Salamanca 1999, 143-170; aquí: 161.

[44] . Y. CONGAR, «Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle», en *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, 69-104.

[45] . J. RATZINGER, «Franqueza y obediencia», en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 277-295; aquí: 285. La postura de san Agustín ha marcado una línea ya desde sus escritos antidonatistas. Quizás un compendio inmejorable es el fragmento de sus *Retractationes*, que dice: «Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam et rugam, non sic accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie dicat: Dimitte nobis debita nostra» (*Retract.*, II, 18; PL 32, 637).

[46] . Véase: «¿Qué significa renovación de la Iglesia», 297-312; «El catolicismo después del Concilio», 335-356.

[47] . J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992, 85.

[48] . Cf. *Cambio estructural de la Iglesia: tarea y oportunidad* (original de 1972), Madrid 1974.

[49] . R. PARENT, *Una Iglesia de bautizados: para una superación de la oposición clérigos-laicos*, Santander 1987.

[50] . C. DUQUOC, «Creo en la Iglesia». *Precariedad institucional y reino de Dios*, Santander 2001.

[51] . G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris 1995. Con una prolongación reciente: *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, Paris 2011.

[52] . E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994, 283-337.

[53] . H. KÜNG, *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia*, Madrid 1993.

[54] . C. TH. M. VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar – genetisch und systematisch betrachtet*, Mainz 1995, 275-281.

[55] . Cf. *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, 196-200. Véase: S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Madrid – Bilbao 2002, 13-16.

[56] . C. M. GALLI, «La reforma misionera de la Iglesia según el Papa Francisco. La eclesiología del pueblo de Dios evangelizador», en: A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2016, 51-77; aquí: 67.

[57] . U. JONSSON, «Entrevista a Papa Francesco»: *La Civiltà Cattolica* 167/3.994 (2016) 313-324.

CAPÍTULO 16:
**«Sínodo es nombre de Iglesia»:
corresponsabilidad,
autoridad y participación**

En la reflexión sobre la participación y la corresponsabilidad de los bautizados en la vida eclesial emergen de modo casi connatural las cuestiones implicadas en el lema de una *democratización* de la Iglesia [1]. Sirva a título de ejemplo la obra del Cardenal Suenens *La corresponsabilidad en la Iglesia hoy*, aparecida poco después de la clausura del Concilio Vaticano II, que pone un capítulo bajo el interrogante: ¿es la Iglesia una democracia? No faltan tampoco contraejemplos que, situados en la alternativa jerarquía o democracia, radicalizan este otro interrogante: ¿es compatible la mentalidad democrática con la estructura jerárquica de la Iglesia? Pero la pregunta se puede hacer también en esta otra dirección: ¿existen estructuras de la Iglesia que dan cauce a lo que significa un ejercicio coparticipado-horizontal y no meramente monárquico-vertical de la autoridad?

Algo así está expresado, y de manera insuperable, en la bella fórmula acuñada por san Juan Crisóstomo: «Sínodo es nombre de Iglesia» [2]. Traducido a la letra, el vocablo griego *syn-ódos* significa «camino en común», un viajar juntos. Marcha común y proyecto compartido. La metáfora nos ayuda a describir la identidad de la Iglesia como el pueblo *con-vocado* por Dios y el pueblo de Dios peregrino. Es un peregrinaje desde este mundo al Padre, por el Hijo, en el amor del Espíritu Santo. Esta dimensión *sinodal* expresa teológicamente la común responsabilidad del pueblo de Dios que, reunido en la fe, la esperanza y el amor, quiere caminar hacia el Reino conforme a las exigencias del Evangelio de Cristo. Hace algunos años, el documento de la Comisión Internacional Anglicano/Católico-romana (ARCIC II) proponía la *sinodalidad* como el modo de ejercicio de la autoridad en la Iglesia-comunión (n. 34) [3].

Esta es la idea que quisiera desarrollar. Expondré, en primer lugar, cómo «sinodalización» es el término teológico más apto para expresar la demanda de participación en la Iglesia; a continuación, hemos de ver cómo desde una eclesiología de comunión se ha habilitado una serie de estructuras y mecanismos que pretenden encarnar el principio de la sinodalidad: «nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,28). Finalmente, subrayaré algunos aspectos decisivos de la teología conciliar que

deben reanimar y revitalizar esos mecanismos de participación ya existentes y que encarnan los valores de la cultura democrática en una Iglesia sinodal. Es, por lo demás, la pauta que nos ha señalado Francisco en su discurso conmemorativo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015): «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio» [\[4\]](#) .

1. ¿Democratización de la Iglesia o sinodalización?

La vida de la Iglesia, como comunidad de creyentes en Jesucristo, no puede ser confundida con ningún sistema político. Las comparaciones con categorías civiles, como monarquía, oligarquía o democracia, acaban siendo odiosas. Si erróneo es pensar el ministerio jerárquico en términos de una monarquía absolutista, no lo es menos imaginar la comunión eclesial a partir de la ley de la mayoría. En la Iglesia católica existe un estamento oficial cuyos poderes no derivan simplemente de la voluntad de los miembros del pueblo de Dios (cf. Ef 4,11-13); por otro, el pueblo de Dios no es una asamblea constituyente que decida por votos la *verdad evangélica*. Si el principio básico de la democracia es el régimen de la soberanía popular y el sufragio universal, hay que concluir que la Iglesia no puede ser asimilada a una democracia. Por el otro extremo, la invocación del principio jerárquico no se puede utilizar como parapeto para justificar comportamientos de tipo autoritario, rotunda negación de las palabras del Señor: «los grandes de las naciones los tiranizan; no sea así entre vosotros...» (Mc 10,42-45; Mt 20,25-28; Lc 22,25-27). Entonces, ¿por dónde se puede dar cauce a las exigencias de participación y corresponsabilidad, tan legítimas desde el reconocimiento de la radical igualdad de todos los bautizados (LG IV, 32), esto es, de todo el pueblo de Dios?

Cuando nos hacemos preguntas sobre la forma concreta que ha de adoptar la Iglesia en su estructura social visible y cómo «adaptarla mejor a nuestros tiempos» (cf. GS 44c), los textos evangélicos nos dejan bastante desasistidos. La Iglesia se ha desarrollado históricamente, a lo largo de dos milenios, como una institución compleja que ha ido conociendo procedimientos, modos, estructuras de tipo feudal, corporativo, monárquico, democrático, etc. Todo ello a partir del núcleo incipiente de Pentecostés. Por eso, a la hora de plantear cuestiones del tipo «¿puede la Iglesia ignorar las prácticas democráticas?», dirijamos la mirada a la historia. Nociones como «colegialidad»,

«sinodalidad» o «subsidiariedad» forman parte del patrimonio cristiano. En todos los niveles de la estructura eclesial se desplegaron desde muy pronto, junto al ministerio jerárquico, formas colegiales y sinodales. Apelo, pues, al rico pasado sinodal de la Iglesia, que implica una seria reflexión sobre la búsqueda común de la verdad, los mecanismos de la unanimidad y del consenso, los criterios de participación y representatividad [5] .

La sociedad civil se ha inspirado en muchos de estos procedimientos fraguados dentro de la Iglesia (principio de la mayoría, constituciones de órdenes capitulares, sistemas de elección). No es extraño el interés que la politología moderna ha mostrado por la reflexión de los teólogos medievales de la época conciliarista, donde se ha llegado a ver los inicios y gérmenes del parlamentarismo moderno. La historia conserva costumbres «democráticas». Es cierto que la actividad conciliar, al nivel de la Iglesia universal, y la actividad conciliar de las Iglesias locales, en la forma de sínodos provinciales, nacionales o diocesanos, ha conocido distinta intensidad y frecuencia e incluso períodos de letargo. Basta con pensar en los tres siglos que transcurren entre Trento y el Vaticano I. Por su parte, la actividad de los concilios provinciales decae notablemente en fechas previas al umbral del primer milenio. Reaparece siempre como un *desiderátum* entre las propuestas reformistas de los concilios medievales. En su intencionalidad, los sínodos provinciales, nacionales o diocesanos estuvieron siempre animados por el interés de llevar adelante la renovación de la Iglesia.

Vamos a seguir esta pista. A la hora de plantear la exigencia de una democratización de la Iglesia, la estructura sinodal ofrece un buen referente teológico, pues establece un régimen de consejo y consenso que permite conjugar el ministerio jerárquico y el principio de la comunión de los fieles. W. Aymans, en su estudio clásico sobre *El elemento sinodal en la constitución de la Iglesia*, recuerda la sentencia del obispo Cipriano de Cartago († 258): *nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis* (= nada sin vuestro consejo –el de los co-presbíteros– y sin el consenso del pueblo) [6] . ¿Puede ser aplicado este principio a las distintas situaciones de la vida eclesial?

Creo que se puede responder afirmativamente en esta dirección: han de ser buscadas, rehabilitadas y relanzadas aquellas formas estructurales que encarnen esa coparticipación en la perspectiva del *consilium* y del *consensus*. Aquí puede entroncar la experiencia eclesial del pasado y el proceso posconciliar de «sinodalización» de la Iglesia siguiendo la indicación dada por el Vaticano II en el decreto *Christus Dominus*: «Este

Sagrado Sínodo ecuménico desea que las venerables instituciones de los Sínodos y de los Concilios florezcan con nuevo vigor. Así se procurará más adecuada y eficazmente el crecimiento de la fe y la conservación de la disciplina en las diversas Iglesias, según las circunstancias de la época» (n. 36). Bajo el signo de la sinodalidad, el tiempo posconciliar –como diremos enseguida– ha cultivado y sigue demandando diversas formas de participación del pueblo de Dios.

En otras palabras: la *sinodalidad* constituye el término medio positivo entre jerarquía y espíritu democrático, desfondando desde dentro las dos negaciones convertidas en tópico: «la Iglesia no es una democracia» o «la Iglesia no es una monarquía absoluta». Comunión jerárquica y diálogo sinodal. En este horizonte, J. M. Rovira ha propuesto la *sinodalidad pastoral* «como la forma normal del ejercicio de la potestad pastoral en el interior de la Iglesia»: «la sinodalidad busca el consenso de los reunidos bajo la dirección de la Palabra de Dios, a la luz del Espíritu. [...] La sinodalidad no es ni la ley mecánica de la mayoría ni la unanimidad impuesta por el líder, sino un diálogo esforzado por convenir todos hacia la unidad» [7] .

En suma, el principio sinodal es la expresión teológica de la corresponsabilidad en la Iglesia, pueblo de Dios en marcha, ocupado en un hacer común, en una misma misión y tarea. En palabras del canonista A. Borrás: «La sinodalidad es, por excelencia, un principio de eclesiogénesis. La sinodalidad construye el pueblo de Dios en el sentido de que lo forja y, al mismo tiempo, lo configura conforme a lo que Dios quiere aquí y ahora para el cuerpo eclesial de Cristo habitado por su Espíritu» [8] .

2. Mirada a la realidad: realizaciones de la sinodalidad en el tiempo posconciliar

¿Dónde nos encontramos? Comencemos recordando que la sinodalidad ha estado presente en los documentos del pontificado de san Juan Pablo II. En *Tertio millennio adveniente* (1994) el Papa polaco puso la preparación del año jubilar bajo el compromiso renovado de «aplicar con la mayor fidelidad posible la enseñanza del Vaticano II en la vida de cada uno y de toda la Iglesia» (n. 20); además, subrayó que en la línea de esta preparación «se inscribe la serie de sínodos iniciada tras el Concilio Vaticano II: Sínodos

generales y Sínodos continentales, regionales y diocesanos. El tema fundamental es el de la evangelización y, asimismo, el de la nueva evangelización» (n. 21).

De esta manera, la sinodalidad se convierte en un vivo fermento de la eclesiología posconciliar. En todos los niveles de la estructura eclesial se han configurado formas colegiales e instituciones sinodales de diversa envergadura. Todo este movimiento tiene que ver, en primer lugar, con la nueva percepción de la Iglesia en clave de comunión sancionada por el Sínodo extraordinario de Obispos de 1985: frente a la idea de una vasta organización unitaria de dimensión mundial, la Iglesia es una comunión de comunidades o Iglesias locales. Esta dinámica subraya los elementos sacramentales (comunidad eucarística y obispo) y las condiciones históricas específicas de las distintas Iglesias locales unidas bajo la presidencia de la Iglesia de Roma.

La noción de comunión ha sido formulada en estos términos: «Cada uno de los obispos es principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal; en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica» (LG III, 23). En este marco se plantea la cuestión del colegio y de la colegialidad episcopal. Sobre la base del principio de la colegialidad episcopal, el decreto *Christus Dominus* ofrece los primeros desarrollos de una conciliaridad o sinodalidad eclesial. Este decreto estipula la creación del Sínodo de los Obispos (n. 5), y en él reciben su espaldarazo las Conferencias episcopales (nn. 37-38). Desde entonces no ha cesado de desarrollarse esta dinámica en la línea de esas tres formas básicas que son los consejos pastorales de la diócesis, los sínodos diocesanos y el Sínodo de los Obispos [9] .

Las Conferencias episcopales han adquirido una importancia singular en el plano nacional, regional o continental. Se han convertido en puntos de referencia tanto para la vida de las Iglesias locales como para la relación con la sociedad y con los cristianos no católicos. Ahí están las asambleas de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007), impulsadas por el CELAM en el subcontinente latinoamericano [10] . La otra institución posconciliar, el Sínodo de los Obispos, ha propiciado el encuentro entre los representantes del episcopado universal. Han surgido, además, sínodos especiales, bien en el marco de las Iglesias nacionales (holandés, ucraniano), o continentales (africano, asiático, europeo).

Estas reformas institucionales del tiempo posconciliar han encontrado, asimismo, una traducción más concreta y local con la formación de órganos colegiales y representativos, como el Consejo presbiteral (cc. 495-502) y el Consejo pastoral diocesano (cc. 511-514). El primero se entiende como la representación del presbiterio diocesano, incluyendo al clero diocesano y al clero regular; el segundo debe ser la representación del pueblo de Dios en sus diversos sectores: clérigos y laicos, grupos y movimientos. En este mismo espíritu se ha promovido –con éxito diverso y modesto– la introducción de consejos pastorales en los niveles parroquial y arciprestal.

La rehabilitación de la sinodalidad en los últimos decenios ha encontrado uno de sus mejores frutos en la celebración de numerosos sínodos diocesanos [11]. Los sínodos diocesanos han podido ser una valiosa oportunidad para la reformulación y toma de conciencia de la identidad cristiana de cara a la evangelización para todos los miembros de la comunidad local (desde el obispo hasta el último de los bautizados). Estos sínodos representan para la Iglesia local el ámbito de búsqueda para una recepción fiel y creativa de los impulsos del Concilio Vaticano II. Su plasmación en el Código de Derecho Canónico (cc. 460-468) incluye cambios significativos respecto del sínodo diocesano tradicional: una composición que da más cabida a los creyentes de a pie, la elección de un problema como tema del Sínodo, la preparación preliminar que permite un trabajo en común notable, la prolongada duración del sínodo mismo. Es difícil establecer cómo el documento final o las conclusiones sinodales pueden transmitir la compleja y rica experiencia sinodal. La preparación, la puesta en marcha, la realización y los debates permiten hablar de un verdadero acontecimiento eclesial. Dado el carácter extraordinario de estos sínodos diocesanos, los Consejos pastorales (diocesanos, parroquiales, arciprestales) están llamados a ser la forma institucional más extendida y, por tanto, el cauce de participación en las decisiones de una comunidad eclesial concreta.

3. El modelo paradigmático para el «método sinodal»: Hch 15

El «método sinodal» es la versión eclesial y la forma específica de asunción de los valores indiscutibles de la cultura democrática en orden a una participación efectiva en la vida de la Iglesia. La expresión *método sinodal* fue utilizada por san Juan Pablo II en el libro-entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza* (1994): el reto y la tarea legados por

el Vaticano II –dice textualmente– «ha sucedido sobre todo con los sínodos posconciliares. [...] Este método sinodal responde a las expectativas de los diversos ambientes [...] Los sínodos diocesanos se han convertido en una manera de expresar la responsabilidad de cada uno hacia la Iglesia» (p. 168).

Vamos a las raíces: ¿dónde encuentra su fundamento la experiencia sinodal de la Iglesia? La llamada asamblea o concilio de Jerusalén, descrita en Hch 15,1-30, ha desempeñado una función paradigmática para la vida sinodal de la Iglesia; esta institución, como asamblea de los obispos, conoce ya un florecimiento esplendoroso a lo largo del siglo II. La investigación exegética sobre Hch 15 es unánime en señalar que este capítulo es un momento cumbre de los Hechos de los Apóstoles y un importantísimo acontecimiento en la vida de la Iglesia apostólica.

Con respecto al «método sinodal», se pueden aislar estos seis elementos en la narración lucana [12] : I) se trata de una asamblea general cuyo problema afecta a la Iglesia en su conjunto, de modo que apela a los responsables de la Iglesia (v. 6); II) la asamblea concluye con una decisión que tiene carácter obligatorio para todos (vv. 22s); III) la decisión es respuesta a una cuestión planteada por los creyentes (vv. 8.10); IV) la decisión es proclamada más allá de Jerusalén al resto de la Iglesia (vv. 22s. 30s); V) Pedro desempeña una importante función de árbitro en la asamblea (v. 7); VI) la actitud de la comunidad, antes de acoger la proclamación del decreto apostólico, es la de «callar y escuchar» (v. 12), pasando por enviar a Pablo y Bernabé (v. 22), hasta la alegría por su contenido alentador (vv. 31s). Ello apunta en la dirección de la importancia que la «recepción» estaba llamada a tener en la praxis conciliar de la Iglesia.

La influencia del *concilio apostólico* sobre la teología de los concilios y la sinodalidad ha sido decisiva en la historia de la Iglesia. A comienzos del siglo XV, el cardenal de Cusa, en su *De concordantia catholica, o sobre la unión de los católicos*, marcaba una pauta de máxima actualidad:

«Se dan reuniones sinodales diferentes y de diversos grados, desde las ínfimas, por diversos medios, hasta la universal máxima. Porque un párroco reúne su sínodo parroquial; y, superior a él, está el [sínodo] diocesano; encima, el metropolitano y, sobre este, el provincial del reino o la nación, sobre el que está el patriarcal y el universal supremo de todos, de la Iglesia católica» [13] .

Así las cosas, el funcionamiento y el método sinodal no acaece solo en el nivel episcopal y supradiocesano (sínodo ecuménico, sínodo de obispos, conferencias

episcopales), sino también en el nivel local, en el nivel del laicado y los presbíteros en la Iglesia diocesana y local. Viniendo a nuestro hoy: en todo nivel de la Iglesia, y de modo especial en el nivel de la Iglesia local, puede y debe realizarse esta *sinodalidad*, que corresponde a la Iglesia como comunión, en los Consejos pastorales diocesanos, arciprestales y parroquiales. En palabras del papa Bergoglio: «La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el ministerio jerárquico».

En el discurso conmemorativo de la institución del Sínodo de los Obispos ofrece el papa unas reflexiones complementarias, señalando tres niveles en el ejercicio de la sinodalidad que nos permiten recapitular lo dicho hasta ahora. El primer nivel se realiza en las Iglesias particulares: el Código de Derecho Canónico menciona el sínodo diocesano como lugar donde presbíteros y laicos están llamados a colaborar con el obispo para el bien de la comunidad eclesial; seguidamente, menciona los «organismos de comunión» de la Iglesia local: el consejo presbiteral, el colegio de los consultores, el capítulo de los canónigos y el consejo pastoral.

El segundo nivel corresponde a las provincias y a las regiones eclesiásticas, con los consejos particulares y las conferencias episcopales. Finalmente, el tercer nivel es el de la Iglesia universal, donde se sitúa el Sínodo de los Obispos, que representa al episcopado católico, «expresión de la colegialidad episcopal dentro de una Iglesia sinodal».

4. Perfil y retos de una «Iglesia sinodal»

El documento ecuménico que hemos citado al comienzo de estas páginas enumera en su sección final una serie de cuestiones e interrogantes que afectan a la Iglesia católico-romana en su modo de proceder:

«El Concilio Vaticano II ha recordado a los católicos cómo los dones de Dios están presentes en todo el pueblo de Dios. Ha enseñado también la colegialidad del episcopado en su comunión con el obispo de Roma, cabeza del colegio. No obstante, ¿existe a todos los niveles la participación efectiva del clero y de los laicos en los emergentes organismos sinodales? ¿Ha sido suficientemente puesta en práctica la enseñanza del Concilio Vaticano II relativa a la colegialidad de los obispos? ¿Reflejan las acciones de los obispos conciencia suficiente del alcance de la autoridad que han recibido por medio de la ordenación para el gobierno de la Iglesia local? ¿Se ha previsto suficientemente asegurar la consulta entre el obispo de Roma y las Iglesias locales antes de adoptar decisiones importantes que afectan a una Iglesia local o a la Iglesia entera? ¿Cómo se tiene en cuenta la variedad de la opinión teológica cuando se toman tales decisiones?» (n. 57).

Ante esta tarea, quisiera recordar tres elementos centrales de la eclesiología conciliar que ayudan a diseñar el perfil sinodal de la Iglesia: 1) la igualdad carismática de todos los bautizados; 2) el doble principio cristológico y pneumatológico que confiere a la Iglesia una estructura sinodal y jerárquica al mismo tiempo; 3) la relevancia del *sensus fidei* / *sensus fidelium* en orden a un ejercicio sinodal de la autoridad en la Iglesia.

1. A fuerza de repetirlo, está dejando de tener significado la realidad del sacerdocio común del pueblo de Dios (LG 10). La gracia bautismal es común a todos los cristianos, y su radicalidad establece la igual dignidad de todos. Es la comunión básica en la Iglesia y el presupuesto para superar la idea de una Iglesia como «sociedad desigual». La participación en el sacerdocio común hace que el ser-Iglesia y la responsabilidad en la misión evangelizadora afecte a todos y recaiga sobre todos, cada uno según su peculiaridad. La corresponsabilidad viene exigida por la misión compartida (AA 2). La Iglesia expresa así su vocación como pueblo del «camino» (Hch 2,9), para trabajar y caminar juntos «en Cristo», que es el camino (Jn 14,6). El pueblo de Dios es portador de la tradición viva; ante las nuevas situaciones que plantean nuevos desafíos al Evangelio, el discernimiento, la actualización y la comunicación de la Palabra de Dios es responsabilidad de la totalidad del pueblo de Dios.

LG 32 proclama «una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del cuerpo de Cristo». El Espíritu Santo actúa a través de todos los miembros de la comunidad, utilizando los dones que él da a cada uno para el bien de todos. En el seno de esta comunión, la diversidad es generada por los dones carismáticos del Espíritu, de modo que «el don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios» (1 Pe 4,10).

2. Esta común pertenencia al pueblo de Dios precede a toda distinción por razón de carismas, servicios o ministerios. El Espíritu crea esa distinción que el Concilio plantea en términos de «dones jerárquicos y carismáticos» (LG 4). Estos dones jerárquicos se refieren a los diversos «ministerios» que se confieren mediante la ordenación sacramental y sirven de modo especial a la unidad del pueblo de Dios. El capítulo II de LG, sobre el pueblo de Dios, traza una teología de la comunidad que sirve de marco al capítulo III, dedicado al ministerio jerárquico. Esta lógica

reproduce el doble origen de la Iglesia en Pascua y Pentecostés. La Iglesia surgió de las apariciones del Resucitado al círculo íntimo de los seguidores de Jesús de Nazaret. La Iglesia surge, al mismo tiempo, en estrecha relación con la experiencia carismática de Pentecostés, con el derramamiento del Espíritu de Dios en los últimos tiempos. La comunidad cristiana ha de conservar este doble sello de identidad, su dimensión pneumatológica y su dimensión cristológica. De ahí que se pueda hablar de la unidad diferenciada de la estructura comunitaria y de la estructura ministerial.

El ministerio jerárquico pertenece constitutivamente a la estructura irrenunciable de la Iglesia. La jerarquía, situada en el corazón del pueblo de Dios, está vinculada de forma personal a quien ejerce sacramentalmente el ministerio apostólico, de modo especial al obispo y, en su tanto, al presbítero. En el plano de la Iglesia universal, ese ministerio jerárquico se centra en el Papa; en el nivel de la Iglesia local y diocesana, y parroquial –donde transcurre la vida cotidiana y la experiencia eclesial del común de los bautizados–, en el obispo y en el presbítero. Por ellos se hace Cristo visible en su autoridad como cabeza (PO 2). El principio pneumatológico y el principio cristológico cobran expresión sacramental en la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, entre la comunidad y su ministro; ahí se reproduce finalmente, en su cooriginariedad, la doble estructura sinodal y jerárquica de la Iglesia.

La comunidad eclesial se entiende correctamente si es capaz de actualizar al mismo tiempo esta doble dimensión pneumatológica y cristológica. En la perspectiva de la Iglesia sinodal, ese ministerio jerárquico –al servicio de la Palabra (DV 10) y de la tradición– ha podido ser descrito como un «ministerio de la memoria»: «Los que ejercen la *episkopé* en el cuerpo de Cristo no deben ser separados de la “sinfonía” de todo el pueblo de Dios, en el que tienen un papel que jugar. Necesitan estar atentos al *sensus fidelium* del que participan, si es que quieren ser conscientes de aquello que es necesario para el bienestar y misión de la comunidad» [14] .

3. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* Francisco ha recordado un pasaje un tanto olvidado del Vaticano II: «la totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1 Jn 2,20.27) no puede equivocarse en la fe» (LG II, 12; cf. EG 119); esta promesa de la indefectibilidad, que reposa sobre el sentido sobrenatural de la fe

(*sensus fidei*) del pueblo de Dios, abarca desde los obispos hasta el último de los fieles laicos. Son estas afirmaciones fundamentales con vistas a la participación de todo el pueblo de Dios en la función profética de Cristo: «con el fin de que anunciéis las grandezas del que os llamó de la oscuridad a su luz admirable» (1 Pe 2,9). En otras palabras: los creyentes en la Iglesia, laicos, presbíteros y obispos, están en búsqueda común de la verdad y comparten ese mismo camino cuando pretenden anunciar y vivir el Evangelio (cf. LG 35).

Ese *sensus fidei* puede ser descrito «como una capacidad activa para el discernimiento espiritual, una intuición que se ha formado mediante el culto y la vida en comunión. [...] Por el *sensus fidelium* el cuerpo entero contribuye con, recibe de y atesora el ministerio de aquellos que dentro de la comunidad ejercen la *episkopé*, velando por la memoria viva de la Iglesia» [15]. Efectivamente, como señala LG 12, el *sensus fidei* / *sensus fidelium* se halla bajo la guía del magisterio. Ello no excluye, sino que presupone –conforme a la obrita del Cardenal Newman– la consulta a los fieles en materia doctrinal. De ahí se deduce un último corolario que nos ha recordado recientemente Francisco: «El *sensus fidei* impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* y *Ecclesia discens*, ya que también la grey tiene su “olfato” para encontrar nuevos caminos que el Señor abre a la Iglesia».

Llegados a este punto, y pensando en los consejos pastorales (diocesanos, arciprestales y parroquiales), pongamos a prueba estas consideraciones más teóricas a la luz de un viejo principio de la canonística medieval: *quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* (= lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos) [16]. Los comentaristas medievales de este principio reservaban la decisión a los prelados, mientras que aplicaban la máxima *quod omnes tangit* al voto consultivo del resto de los asistentes. Piensan, por tanto, en un régimen de consejo y de consenso que no suplanta el principio jerárquico de la Iglesia. Aceptando el reto de este principio jurídico, se abren tres cuestiones de cara a un relanzamiento práctico de la sinodalidad: la cuestión del voto consultivo y el voto deliberativo, la subsidiariedad y la recepción.

1. Los consejos pastorales, en la medida en que se vayan generalizando, podrán ser esos lugares donde, a través de un diálogo abierto, se busque el consenso y se produzca la toma de decisiones eclesiales. *Quod omnes tangit* obliga a profundizar,

por un lado, en la relación de ese Consejo con la totalidad del pueblo de Dios: ¿en qué medida ese órgano es representativo de la totalidad de la comunidad? Por otro lado, siendo ese Consejo un órgano de discernimiento, se abre un segundo interrogante relativo a la relación entre el Consejo y la decisión, que deja al descubierto que la legislación canónica solo contempla el «voto consultivo», no deliberativo [17]. Hay que entender todo el proceso como responsabilidad de todos, de modo que la decisión eclesial suponga un proceso de consulta y elaboración que pueda «ser aprobada por todos» (*debet ab omnibus approbari*), desde la fuerza intrínseca y vinculante del voto consultivo.

2. La sinodalidad reclama, en segundo lugar, una reflexión sobre el significado del principio de subsidiariedad, según el cual las instancias superiores no deben arrogarse la responsabilidad que compete a las realidades sociales inferiores, salvo en caso de necesidad extrema. La aplicación del principio de subsidiariedad encuentra un buen fundamento en la llamada eclesiología de comunión [18]. El principio de subsidiariedad –ligado a la máxima *quod omnes tangit*– podría ser alargado a la luz de esta posibilidad: si los órganos decisorios de primera instancia se sitúan lo más abajo posible, es decir, lo más cerca de donde se ejecutan las decisiones, esos procesos decisorios pueden llevarse a cabo de modo más transparente y democrático.
3. En la entraña de la noción de sinodalidad, a imagen del método sinodal pergeñado en la asamblea de Jerusalén, anida la aprobación implícita que abre un proceso de «recepción», momento que concluye el proceso sinodal. Toda decisión sinodal reclama, a gloria del mismo prestigio del sínodo, la aprobación por parte de la *ecclesia*, de la comunidad de los creyentes. Desde esa perspectiva, la recepción es el momento culminante del complejo sistema sinodal, de la que se dice en Hch 15,28: «nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...». Toda decisión elaborada y largamente trabajada de forma sinodal está condenada a caer en el vacío si no es confirmada en la recepción.

5. El alma de la sinodalidad: comunicación, confianza, escucha

La carta apostólica de san Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte* (Al comienzo del nuevo milenio), insistía en la *espiritualidad de comunión*: «Hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*: este es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza» (n. 43). De cara a promover esta espiritualidad de la comunión, nuestro tema queda directamente afectado:

«Los espacios de comunión han de ser cultivados y ampliados día a día, a todos los niveles, en el entramado de la vida de cada Iglesia. En ella, la comunión ha de ser patente en las relaciones entre obispos, presbíteros y diáconos, entre Pastores y Pueblo de Dios, entre clero y religiosos, entre asociaciones y movimientos eclesiales. Para ello se deben valorar cada vez más los organismos de participación previstos por el Derecho Canónico, como los *Consejos presbiterales y pastorales*. Estos, como es sabido, no se inspiran en los criterios de la democracia parlamentaria, puesto que actúan de manera consultiva y no deliberativa; sin embargo, no pierden por ello su significado e importancia. En efecto, la teología y la espiritualidad de la comunión aconsejan una escucha recíproca y eficaz entre pastores y fieles, por un lado, manteniéndolos unidos *a priori* en todo lo que es esencial y, por otro, impulsándolos a confluir normalmente, incluso en lo opinable, hacia opciones ponderadas y compartidas» (n. 45).

Estas palabras deben servir de aliento para que el elemento sinodal siga desempeñando su papel en todos los niveles (consejos parroquiales, consejos diocesanos, consejos presbiterales, consejos diocesanos, CONFER, sínodo de obispos). Estas palabras son importantes, pues la escasa capacidad de debate o una confusa distribución de competencias pueden despertar en algunos sectores la nostalgia de la responsabilidad exclusiva de cada ministro sagrado que regule los asuntos de la comunidad, de la diócesis o de la Iglesia universal.

Y también son importantes en esta otra dirección: esta espiritualidad de la comunión podría ayudar a invertir la espiral de la desconfianza y frenar muchos descontentos nacidos de imposiciones y sometimientos. No se desarrollará la corresponsabilidad de todos los creyentes si se plantean como alternativa tajante el carácter consultivo y deliberativo. ¿Cómo se conseguirá una participación real si la decisión recae, en definitiva, sobre los pastores? ¿Se puede pedir a los pastores algo más que buena voluntad respecto de los organismos consultivos que les rodean? Hay un camino ya señalado: el diálogo y, por la comunicación, a la *communio*. Rosmini señaló como una de las «llagas de la Iglesia» de su tiempo la distancia entre pastores y pueblo; más recientemente, se ha hablado del «cisma vertical» entre jerarquía y pueblo. La primera tarea del ministerio eclesiástico, en razón de su servicio a la unidad y a la misión, consiste en restablecer el diálogo y la comunicación. Ello significa que ha de saber introducir en el proceso de comunicación, de la manera más argumentativa posible, aquello que

constituye la doctrina obligatoria de la Iglesia. Así se superará la aparente contradicción entre búsqueda del consenso y competencia de responsabilidad última personalizada de la jerarquía eclesiástica.

J. M. Rovira ha escrito sabiamente que «el alma de la sinodalidad consiste en la confianza de todos los miembros de la Iglesia –pastores y laicos– en que es posible debatir con paz y honestidad cada uno de los temas candentes propios de la misión eclesial, porque toda la Iglesia sabe y cree que la Palabra de Dios la orienta y que su Santo Espíritu la ilumina para que pueda hallar el consenso en la línea de la tradición de la fe» [19]. Esa virtud de la confianza, del «estar más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla», es fundamental para frenar muchos descontentos nacidos de imposiciones y sometimientos en nombre de la *sacra potestas*. La aceptación de un laicado adulto será fundamental para que la teología del pueblo de Dios no sea una promesa vacía.

La cuestión de la sinodalidad parece ser un lugar muy apropiado para intentar avanzar en una de las tensiones inscritas en los compromisos del texto conciliar entre «lo viejo» y «lo nuevo». Me refiero a la síntesis entre la concepción jerarcológica de la época anterior con la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios. «Sínodo» es nombre de Iglesia. «El camino de la sinodalidad –dice Francisco– comienza escuchando al pueblo, que «participa también de la función profética de Cristo». [...] El camino del Sínodo prosigue escuchando a los pastores. [...] El camino sinodal culmina en la escucha del obispo de Roma». Por mi parte, he intentado mostrar que la existencia y el desarrollo de la sinodalidad, como forma de ejercicio de la autoridad en la Iglesia, es la consecuencia de una Iglesia-comunión; pero su condición de posibilidad y verificación real depende de la asunción, al mismo tiempo y sin reservas, de las esencias de una visión de la Iglesia-pueblo de Dios, participe en la misión evangelizadora por su unción bautismal en el sacerdocio y la profecía de Cristo.

[1] . Cf. S. MADRIGAL, «Poder, autoridad y democracia en la Iglesia», en X. M. CAAMAÑO – P. CASTELAO (eds.), *Repensar a Teoloxía, recuperar o cristianismo*. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga, Vigo 2012, 100-126.

[2] . PG 55, 493. En el presente capítulo he reelaborado mi trabajo: ««Sínodo es nombre de Iglesia» (S. Juan Crisóstomo). Corresponsabilidad, autoridad y participación en la Iglesia»: *Sal Terrae* 89, n. 1.043 (2001) 197-212.

[3] . Véase: «El don de la autoridad (La autoridad en la Iglesia, III): *Diálogo Ecuménico* XXXIV, n. 108 (1999) 67-102. Cf. J. FONTBONA, «La sinodalitat»: *Revista Catalana de Teologia* 37 (2007) 357-385. E. BUENO, «Sinodalidad», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2016, 1393-1401.

[4] . Véase: D. VITALI, *Verso la sinodalità*, Magnano 2014.

[5] . K. SCHATZ, «La sinodalità nella storia della Chiesa», en L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Città del Vaticano 2016, 31-47.

[6] . Ep. 14, 4 (CSEL III/2, 512): «*Ad id vero quod scripserunt mihi conpresbyteri nostri Donatus et Fortunatus et Novatius et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*».

[7] . J. M. ROVIRA, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997, 82. Véase la gran síntesis de S. PIÉ-NINOT, *Sinodalitat eclesial*, Barcelona 1993. Y también: E. BUENO – R. CALVO, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, Madrid 2000.

[8] . A. BORRÁS, «Sinodalidad eclesial, procesos participativos y modalidades decisionales. El punto de vista de un canonista», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, o.c., 229-255; aquí: 229.

[9] . Cf. A. BORRÁS, «Trois expressions de la synodalité depuis Vatican II»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90/4 (2014) 643-666.

[10] . Las Conferencias episcopales encuentran su lugar en el Código de Derecho Canónico (cc. 447-459). Sobre su problemática teológica puede verse: H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, Salamanca 1988; Id., *Iglesias locales y catolicidad*, Salamanca 1992.

[11] . E. BUENO, «El Sínodo diocesano. Estatuto eclesiológico de una experiencia eclesial»: *Burgense* 37 (1996) 49-64.

[12] . H. J. SIEBEN, «Die Konzilsidee des Lukas»: *Theologie und Philosophie* 50 (1975) 481-593. Véase: G. RAVASI, «Fondamenti biblici della sinodalità», en L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo*, o.c., 21-29.

[13] . NICOLÁS DE CUSA, *De concordantia catholica*, Madrid 1987, 61.

[14] . *El don de la autoridad*, n. 30.

[15] . *Ibid.* n. 29. Cf. D. VITALI, «Universitas fidelium in credendo falli nequit»: *Gregorianum* 82/4 (2005) 607-628.

[16] . Véase el estudio clásico de Y. CONGAR, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet»: *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 36 (1958) 210-259. El Papa Francisco ha recurrido al principio medieval en su discurso del 17 de octubre de 2015.

[17] . Cf. A. M. UNZUETA, «Democracia y comunión en la Iglesia»: *Razón y Fe* 240 (1999) 153-166.

[18] . Sobre esta problemática puede verse: J. A. KOMONCHAK, «El principio de subsidiariedad y su pertinencia eclesiológica», en *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales*, o.c., 367-424.

[19] . *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio*, o.c., 83. Véase: D. VITALI, «La circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia», en A. SPADARO – C. M. GALLI, *La reforma y las reformas en la Iglesia*, o.c., 209-227.

CAPÍTULO 17:
**La «conversión pastoral» del papado
desde las lecciones de la historia**

1. Preámbulo: jalones históricos para una teología del primado

El presente capítulo afronta el reto de esbozar una *teología del papado* o, como se suele decir en los círculos ecuménicos, una teología del ministerio petrino [1]. Antes que nada, conviene hacer una distinción entre lo que constituye la *esencia* de la función del Papa y las *formas históricas* de su ejercicio, porque una cosa es la historia de los papas, y otra la historia de la elaboración doctrinal de la idea del primado [2]. En otras palabras: hemos de comenzar constatando que la praxis histórica del papado precedió largamente a su formulación doctrinal, eclesiológica y canónica, que ha conocido una especial fermentación a lo largo del segundo milenio, para acabar cristalizando a finales del siglo XIX en el Concilio Vaticano I (1869-1870), con la definición de las prerrogativas papales –primado de jurisdicción e infalibilidad *ex cathedra*–, que fueron revisadas por el Concilio Vaticano II (1962-1965) en el contexto de la colegialidad de los obispos.

A la hora de explicitar la doctrina sobre el puesto del Papa en la Iglesia, resulta obligado un breve repaso histórico de estas dos grandes asambleas eclesiales. Ello significa, en primer lugar, un análisis de la constitución dogmática *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I (1869-1870), en la que se formulan y definen en sus términos clásicos los dos dogmas papales ya mencionados, como culminación de la historia de la Iglesia latina durante el segundo milenio. No obstante, como acabamos de señalar, ya ha habido una explicitación y una reformulación de las definiciones del Vaticano I en la forma de una profundización de las relaciones entre el primado y el episcopado. Este es el contenido del capítulo III de la constitución dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, aprobada el 21 de noviembre de 1964.

Ahora bien, este segundo momento de la reflexión no es (ni será) el último. En realidad, nos hallamos en un momento ulterior de reflexión que viene marcado por el replanteamiento del ministerio del sucesor de Pedro en la encíclica *Ut unum sint* (1995), que trata sobre el empeño ecuménico de la Iglesia católica. En este documento, el Papa

san Juan Pablo II dio un paso revolucionario y rico en consecuencias al invitar a los responsables eclesiales y teólogos de las Iglesias y comunidades cristianas a instaurar un «diálogo fraterno y paciente» con el objetivo de «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (UUS 95).

Vamos a recorrer estos tres jalones para una teología del primado en la historia reciente de la Iglesia. Anticipando nuestras conclusiones, diremos que la doctrina del primado papal es susceptible de una mejor comprensión conforme a su sentido más evangélico y a las nuevas necesidades de la evangelización. Parece que así lo está sintiendo el Papa Francisco, que en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* habló de «una conversión pastoral del papado», tomando pie de las palabras del papa Wojtyła. Más recientemente, el 17 de octubre de 2015, en su discurso conmemorativo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, volvió a reiterar la necesidad y la urgencia de pensar en esa conversión de la institución primacial, esa estructura eclesial que A. Toynbee designó como «la institución más famosa de todo el Occidente».

2. La constitución *Pastor aeternus* (1870) del Vaticano I y la definición de las prerrogativas papales: primado de jurisdicción e infalibilidad *ex cathedra*

El Papa Pío IX inauguró solemnemente el Concilio Vaticano I el 8 de diciembre de 1869. En razón de nuestra problemática, dejamos a un lado los primeros trabajos de los padres conciliares, que debatieron un esquema *Sobre la doctrina católica*; de ahí salió, tras profundas revisiones, la constitución *Dei Filius* (24 de abril de 1870). Nos centramos en el esquema *Sobre la Iglesia de Cristo*, que constituía el marco de referencia para tratar la doctrina del Romano Pontífice.

a) Notas sobre la dinámica interna del Vaticano I: el debate sobre la infalibilidad

Aquel esquema, que llegó a manos de los padres conciliares el 21 de enero de 1870, constaba de tres partes: los capítulos 1-10 exponían la doctrina sobre la Iglesia en general; los capítulos 11-12 trataban del primado del Papa; los capítulos 13-15 versaban

sobre las relaciones con el poder temporal. La sección dedicada al papa trataba de la cuestión del primado de jurisdicción, cosa que se explica fácilmente desde la misma historia de los concilios: la potestad universal del Romano Pontífice había sido ya propuesta como de fe en el decreto *Laetentur coeli* del Concilio de Florencia (1438). Aquella sección no contenía ninguna afirmación sobre la infalibilidad y, sin embargo, en el desarrollo interno del concilio esta cuestión se acabó erigiendo en el tema dominante y acaparó los mejores esfuerzos de la discusión conciliar, provocando la escisión de la asamblea en una mayoría partidaria de la definición de la infalibilidad y en una minoría reacia a tal definición [3]. Este proceso tiene que ver con la marcha interna del Concilio, pero tiene que ver también con el clima que se había ido creando en la opinión pública durante la etapa previa a la apertura del Concilio.

Desde comienzos de 1869 se había establecido un intenso debate público acerca de la infalibilidad del papa, sobre todo en Alemania y en Francia. Así, por ejemplo, el periodista francés Veuillot propugnaba desde su diario una definición de la infalibilidad del papa por aclamación, como inspirada por el Espíritu Santo. Por su parte, la prensa católica liberal lanzaba su ofensiva temiendo que una definición de esta naturaleza significara el punto final para una reconciliación entre la Iglesia y la sociedad moderna, así como un refrendo de las pretensiones medievales del papado frente a los Estados. No se debatía solamente sobre las estructuras eclesiales. Para ambos bandos, lo que estaba en litigio era la relación de la Iglesia con la sociedad de las libertades surgida de la Revolución Francesa. Este debate se va a hacer presente en el aula conciliar, de modo que la mayoría infalibilista tendía a presentar la doctrina de la Iglesia sobre la autoridad papal como contra-dogma frente a los erráticos principios de la libertad, y la autoridad del papa como único garante del orden establecido. En suma, a comienzos de 1870 el debate público había forzado el convencimiento de que el Concilio debía tomar partido sobre esta cuestión.

Una anécdota histórica resulta altamente ilustrativa. El 28 de junio de 1867, víspera del (1.800) aniversario del martirio de Pedro y Pablo, el arzobispo Manning de Westminster y el obispo Senestrey de Ratisbona, alentados por el jesuita Matteo Liberatore, pronunciaron ante la tumba de san Pedro un voto de hacer cuanto estuviera en sus manos para que fuera definida la doctrina de la infalibilidad magisterial del Papa [4]. Desde este pintoresco episodio podemos regresar a la dinámica interna en el

aula conciliar, porque, efectivamente, estos dos obispos tocaron todos los resortes necesarios para sacar adelante la infalibilidad en los momentos decisivos del concilio. Por lo pronto, consiguieron que se abriera paso su propuesta de introducir expresamente el tema de la infalibilidad en el esquema sobre la Iglesia. Por su parte, Pío IX dio su aprobación para que se añadiera a la sección sobre la autoridad del Papa del esquema sobre la Iglesia un anexo o capítulo adicional sobre la infalibilidad papal. Aquel nuevo capítulo fue distribuido entre los padres conciliares el 6 de marzo.

Recapitulando: ahora la infalibilidad estaba situada tras el capítulo que trataba del papado en una constitución sobre la Iglesia bastante larga. Temiendo que el Concilio pudiera ser interrumpido por la situación política y bélica de Italia y Europa –como acabó sucediendo el 20 de septiembre, cuando las tropas piemontesas ocuparon la ciudad de Roma–, el grupo de Mannig-Senestrey consiguió que los capítulos sobre el Romano Pontífice, incluyendo el de la infalibilidad, fueran antepuestos al tratamiento general del esquema sobre la Iglesia. Nuevamente, Pío IX apoyó esta maniobra, dada a conocer oficialmente el 29 de abril y que pudo ser justificada en el aula con argumentos de este tipo: el primado es el fundamento de la Iglesia y, por tanto, debería ser abordado antes de hablar de esta, tal como hiciera nuestro Señor Jesucristo, que dijo en primer lugar: «Tú eres Pedro», y añadió después: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» [5] .

La *deputatio de Fide* o comisión doctrinal había seguido trabajando sobre aquel esquema dedicado a las prerrogativas papales, que aparecía ahora desgajado del esquema general sobre la Iglesia. Cuando este documento fue presentado en el aula el 9 de mayo, constaba de estos cuatro capítulos: 1) la institución por Cristo del primado de Pedro; 2) la perpetuidad del primado en los romanos pontífices; 3) su naturaleza de primado de jurisdicción; y 4) la infalibilidad del magisterio papal. A continuación se abrió el oportuno debate conciliar.

En realidad, los dos primeros capítulos no presentaron mayor dificultad en la discusión conciliar, ya que se consideraba bien adquirido el significado de las palabras del Señor sobre las prerrogativas de Pedro (Mt 16,18; Jn 21,15), así como la transmisión de ese primado de Pedro a sus sucesores [6] . Más controversia deparó el contenido del capítulo tercero: el primado de jurisdicción. Las objeciones de la minoría se dirigían contra una interpretación del poder de jurisdicción papal que llegara a vaciar de contenido la autoridad episcopal, haciendo de los obispos meros vicarios del Papa. Ciertamente, ahí

estaba la fórmula del primado de jurisdicción del Concilio de Florencia, que refrendaba la autoridad suprema (*plenitudo potestatis*) del papa en la Iglesia. Ahora bien, los oradores de la minoría defendían una interpretación restrictiva, en este sentido: el poder papal es ordinario, inmediato y universal sobre toda la Iglesia universal y las Iglesias locales, pero no anula la autoridad ordinaria e inmediata de los obispos en sus diócesis.

En conjunto, el poder papal de jurisdicción no fue problematizado por la minoría con la misma radicalidad que la infalibilidad. El primado era, desde hacía siglos, una realidad vivida y acostumbrada. Sus argumentos en contra de la infalibilidad pontificia se nutrían del arsenal de la historia. Sin mucha precisión recurrían al caso del Papa Honorio, pero sobre todo argumentaban a partir de la praxis eclesial del primer milenio, que daba testimonio en este sentido: la clarificación de cuestiones doctrinales no se lograba sino a través de un largo y laborioso proceso conducente a la elaboración de un consenso; nunca se pensó en la vía rápida de un pronunciamiento papal. Pensar el magisterio del papa a la manera de un oráculo vivo resultaba muy extraño a la tradición.

En una línea media se situó el cardenal dominico F. M. Guidi en su intervención del 18 de junio de 1870, un mes antes de la proclamación solemne de la constitución *Pastor aeternus*. En su brillante alocución recordaba que el Papa no dependía de los obispos en el plano de la autoridad, pero sí en el del *testimonio*, «para saber cuál es el sentido de la fe de la Iglesia universal y qué tradición existe en las diversas Iglesias particulares con respecto a la verdad en cuestión». Añadía que en los cánones no habría que condenar solo a quienes niegan la infalibilidad de las decisiones doctrinales definitivas del papa, sino también a quienes afirman que «el papa puede obrar a su arbitrio y por sí solo, con independencia de la Iglesia, es decir, aisladamente y sin el consejo de los obispos, que aportan la tradición de la Iglesia» [7] .

Parece ser que estas palabras causaron el enojo de Pío IX, que en su airada reacción acabó pronunciando la sentencia «la tradición soy yo». En todo caso, lo que sí consiguió el cardenal dominico fue que el capítulo cuarto de la constitución dogmática *Pastor aeternus* llevara el título «Sobre el magisterio infalible del Romano Pontífice» (y no sobre la infalibilidad del Romano Pontífice) [8] . Como vamos a ver, no se trata de la infalibilidad individual, absoluta, separada, sino de la infalibilidad del supremo magisterio del papa en determinadas condiciones: cuando habla como pastor de la Iglesia universal;

cuando lo hace *ex cathedra*, esto es, de forma solemne; cuando se refiere a cuestiones de fe y de moral.

b) Resultado histórico y valoración teológica

El proemio de la constitución *Pastor aeternus* describe la razón de ser del primado en la clave de un servicio a la unidad de la Iglesia universal (DH 3.050-3.052). Es una pieza de alto valor eclesiológico sobre la que hemos de volver. El texto contempla una doble forma de unidad: la unidad del episcopado, «uno e indiviso», y la unidad de todos los creyentes, «en la unidad de la fe y de la comunión». Al poner a Pedro al frente de los otros apóstoles, el Pastor eterno instituyó en él *un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible* (DH 3.051). A partir de estos presupuestos el Concilio propone «la doctrina sobre la institución, perpetuidad y naturaleza del sagrado primado apostólico» (DH 3.052). Los tres primeros capítulos desembocan en el primado de jurisdicción, siguiendo el esquema clásico correspondiente a estos tres momentos: la institución de la primacía de Pedro en el grupo de los apóstoles (*petrinitas*), la perpetuación de la sucesión de Pedro en los Romanos Pontífices (*perpetuitas*); ese primado, que es de jurisdicción, se conserva en la sede del Obispo de Roma (*romanitas*).

Quedamos así situados en el capítulo tercero, sobre «la naturaleza y razón del primado del Romano Pontífice» (DH 3.059-3.064), que se presenta como una renovación de la definición del Concilio de Florencia, que ahora queda reformulada en los términos siguientes: «Enseñamos y declaramos que la Iglesia Romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras, y que esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata» (DH 3.060) [9] .

Este capítulo constituye una forma de respuesta a todas aquellas fuerzas centrífugas intra-eclesiales que, como el conciliarismo, el episcopalismo y el galicanismo, habían impugnado históricamente, y en ocasiones de modo radical, las prerrogativas papales. Esta descripción fuertemente jurídica del primado resulta muy controvertida. Ahora bien, ¿puede afirmarse que el Vaticano I ha definido el primado de jurisdicción en el sentido de que la Iglesia sea una monarquía absoluta? Sin duda, esta era la expectativa de los representantes del ultramontanismo extremo. Pero hay suficientes datos como para

afirmar que esta expectativa no se ha verificado en este punto decisivo: no solo el primado, también la autoridad de los obispos forma parte de la constitución divina de la Iglesia. El indicio primario y más evidente lo ofrece, a renglón seguido, el texto de la constitución:

«Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (cf. Hch 20,28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de san Gregorio Magno: “Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido”» (DH 3.061).

Esta cita es un reflejo de los derroteros por los que discurrió el debate conciliar a lo largo del año 1870 y deja constancia de la autoridad originaria de los obispos, sobre todo por lo que se refiere a su propia diócesis. En el fondo, las dos concepciones que se confrontaron en el Vaticano I litigaban en torno a esta cuestión: ¿es el papa el obispo universal o el primero de los obispos? Se puede concluir: el Concilio Vaticano I no desconoce la responsabilidad colegial de los obispos en orden al gobierno de la Iglesia universal, pero solo la considera un componente de la tradición eclesial y teológica. Es decir, guarda silencio al respecto, un silencio que tiene que ver con la orientación ultramontana y anti-galicana de la mayoría de los padres conciliares. Pero ese silencio no significa rechazo. La formulación del primado de jurisdicción quería poner a resguardo y definir consecuentemente la suprema potestad del papa, que le capacita para una actuación independientemente del concurso activo del episcopado [10] .

Pasemos al capítulo cuarto, cuyo título ya habíamos adelantado: «el magisterio infalible del Romano Pontífice». El texto comienza estableciendo que la «suprema potestad de magisterio» dimana del «primado apostólico que el Romano Pontífice posee como sucesor de Pedro» (DH 3.065). En razón de la promesa hecha por el Señor (Lc 22,32), reside en los sucesores de la cátedra de Pedro un «carisma de la verdad y de la fe nunca deficiente» (DH 3.071). Frente a los que rechazan esta autoridad, y atendiendo a «la eficacia saludable del cargo apostólico», el Vaticano I declara esta «prerrogativa que el unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral» (DH 3.072). En otras palabras: el magisterio infalible del Papa es la aplicación de su primado al terreno de

la doctrina. De esta manera se funden la doctrina del primado de jurisdicción y la de la infalibilidad papal, después de haber recorrido diversos caminos históricos.

Hay que notar, en primer término, que se trata de la infalibilidad como propiedad del supremo «magisterio» del Romano Pontífice, no de la cualidad habitual de un particular. El pasaje decisivo de este capítulo dice así:

«El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra* –esto es, cuando, cumpliendo con su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia universal–, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviese provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia» (DH 3.074).

El papa goza de ese privilegio de la «infalibilidad» en el desempeño de su función oficial, o sea, «cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos»; por tanto, no como persona privada, sino *cuando con un juicio solemne define para la Iglesia universal una doctrina de fe y de costumbres*. Es importante esta observación relativa al sujeto de la infalibilidad: este privilegio no deriva «simplemente de la autoridad del papado», sino que el papa es infalible cuando está bajo el influjo de la asistencia divina en aquellos momentos en que actúa como juez supremo en materia de fe y costumbres, como padre y maestro de todos los cristianos. Al actuar «como juez supremo en controversias de fe y como maestro universal de la Iglesia», goza de la *asistencia divina*. En otras palabras: la infalibilidad se circunscribe a determinados actos.

Hemos dejado intencionadamente al margen una importante sección del capítulo cuarto [11]. Me refiero al preámbulo histórico que le sirve de introducción (DH 3.066-3.069). Para la interpretación de la definición de la infalibilidad papal en sus términos precisos resulta altamente significativa. En primer lugar, porque recapitula la doctrina de aquellos concilios que avalan esta prerrogativa papal; se trata, exactamente, del IV Concilio de Constantinopla y la fórmula del papa Hormisdas (DH 3.066), del II Concilio de Lyon (DH 3.067) y del Concilio de Florencia (DH 3.068). Junto a esta constatación, hay algo muy decisivo: la afirmación de que los Romanos Pontífices han escuchado a la Iglesia universal, se han apoyado en su testimonio y se han servido de medios humanos para proceder a una definición (DH 3.069). Por aquí iban las demandas de Guidi y de la vía media de la minoría. «Según lo persuadía la condición de los tiempos y de las

circunstancias» –dice el texto–, se han utilizado los siguientes caminos: en primer lugar, «la convocación de los concilios universales»; en segundo lugar, «la exploración del sentir de la Iglesia dispersa por el universo mundo» (por lo demás, nótese que este fue el procedimiento utilizado en 1854 para el dogma de la Inmaculada Concepción, y en 1950 para el de la Asunción); en tercer lugar, se habla de «sínodos particulares»; finalmente, se alude a otros *auxilia* que no han sido especificados. Desde la historia de la Iglesia se pueden indicar algunos de estos medios: el sínodo local de la Iglesia de Roma o la deliberación junto con el colegio de cardenales. Este preámbulo histórico supuso una tabla de salvación para algunos obispos de la minoría, reacios a aceptar el dogma de la infalibilidad y firmar la constitución *Pastor aeternus*. No obstante, otros obispos de la minoría no dieron su brazo a torcer, y de aquella negativa nació esa escisión de la Iglesia de los «vétero-católicos».

En conclusión: el Vaticano I fue el escenario de un profundo debate sobre las prerrogativas papales. En medio de aquellas discusiones han obtenido su formulación clásica las definiciones de la infalibilidad y del primado de jurisdicción, recapitulando un largo proceso histórico. En segundo lugar, es claro que las dos definiciones están muy atadas a una constelación histórica y al espíritu de una época marcada por el *Syllabus* (1864) y el ultramontanismo y por una concepción de la monarquía papal en términos de una soberanía absoluta. Pero no es esta concepción maximalista del papado lo que ha definido el Vaticano I. Por otro lado, su doctrina tiene dos límites: en primer término, la constitución *Pastor aeternus* no da respuesta a cómo se deba establecer la relación entre primado y episcopado. Y, en segundo lugar, volviendo a nuestro punto de partida: las dos definiciones papales del Vaticano I han quedado desgajadas de aquel esquema original que pretendía desarrollar una doctrina general sobre la Iglesia. En este sentido, podemos decir desde nuestra perspectiva hodierna que todavía no había llegado «el tiempo de la Iglesia».

3. La constitución dogmática *Lumen gentium* del Vaticano II (1964): primado y episcopado en el horizonte de la colegialidad

El abrupto final del Concilio Vaticano I dejó planteada una situación ambigua, de la que se podían sacar distintas conclusiones. Por un lado, estaba abierta la posibilidad de

culminar la obra iniciada, en concreto desarrollando los aspectos de aquel esquema general sobre la Iglesia que no habían sido tratados, de modo que una doctrina del episcopado completara y equilibrara el alcance de la constitución *Pastor aeternus*. Por otra parte, la sanción solemne de las prerrogativas primaciales había reforzado la centralización romana del gobierno eclesial, hasta el punto de que muchos llegaron a pensar que la época de los concilios había pasado a la historia. Si bien es cierto que los papas Pío XI y Pío XII habían contemplado la eventualidad de una reapertura del concilio Vaticano I, ninguno de ellos se decidió a ello. El 25 de enero de 1959, al clausurar la semana de oración por la unidad de los cristianos, Juan XXIII hizo el anuncio inesperado de convocar un nuevo Concilio [\[12\]](#) .

a) El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia: los debates sobre la colegialidad

Sobre este trasfondo se entiende que una buena parte de los trabajos de la Comisión teológica preparatoria, bajo la presidencia del cardenal Ottaviani, estuviera dedicada a la elaboración de un esquema *Sobre la Iglesia* que sirviera de complemento al Vaticano I. De hecho, aquel documento, que incluía en su capitulario la naturaleza del ministerio episcopal, la sacramentalidad de la consagración episcopal y la noción de colegialidad, ponía un contrapunto a la doctrina sobre el papa. Sin embargo, la concepción de fondo seguía muy marcada por una visión jurídica de la Iglesia que mereció la crítica aniquiladora de Monseñor E. J. De Smedt, el cual acuñó una famosa trilogía a la hora de denunciar los defectos de aquel esquema *De Ecclesia*: «triumfalismo, legalismo, clericalismo». Aquel documento, debatido en el aula durante la primera semana de diciembre de 1962, hubo de ser reelaborado a fondo.

El 30 de septiembre de 1963, al comenzar el segundo período de sesiones, fue presentado a los padres conciliares un nuevo esquema sobre la Iglesia que estaba basado en un proyecto del teólogo belga G. Philips. Aquel texto, que iba a ser debatido durante todo el mes de octubre, constaba de cuatro capítulos: el misterio de la Iglesia, la jerarquía de la Iglesia y, en particular, el episcopado, el laicado y los estados de perfección. En este nuevo marco quedaba resituada la cuestión candente de la relación entre primado y episcopado. En el capítulo correspondiente se afirmaba el significado de la sacramentalidad de la consagración episcopal y el sentido histórico de la sucesión del colegio apostólico, de modo que al colegio episcopal en unidad con su cabeza, el obispo

de Roma, le compete la autoridad suprema única e indivisa en la Iglesia. Esta noción de colegialidad se convirtió en el caballo de batalla. Entonces, como ya ocurriera en el Vaticano I, se produjo la escisión entre los partidarios de la colegialidad, convertidos ahora en mayoría, y los enemigos de la colegialidad, que ahora se encontraban en minoría y a los que el cardenal Suenens designa en sus memorias como centralistas o curialistas.

Este grupo de la minoría, liderado por los cardenales Ottaviani, Siri y Ruffini, apeló continuamente al Vaticano I para destacar que solo al Papa compete el poder pleno y supremo en la Iglesia. A su juicio, la idea de la colegialidad debilitaba gravemente la autoridad papal. Algunos obispos pensaban que aquella doctrina era una completa novedad en la tradición de la Iglesia y se mostraban reacios frente a la tesis de fondo que la sustenta: que los obispos reciben la potestad pastoral y la jurisdicción, no del Romano Pontífice, sino directamente de Cristo por la consagración, que les introduce en el Colegio episcopal. En estos debates sobre las estructuras eclesiales, unos y otros no se ahorraron mutuas descalificaciones de heterodoxia.

Aquel enfrentamiento entre dos visiones de la Iglesia y del episcopado fue zanjado con la votación propuesta en la jornada del 30 de octubre de 1963 para averiguar cuál era la opinión mayoritaria del concilio. Los Padres fueron invitados a dar su voto orientativo sobre estas cuestiones: 1) si la consagración episcopal es el grado supremo del orden sagrado; 2) si cada obispo consagrado en comunión con el papa y los obispos se convierte por eso mismo en miembro del cuerpo episcopal; 3) si el colegio o cuerpo de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la tarea de evangelizar, santificar y apacentar y si posee –junto con su cabeza, el papa, y nunca sin él– la potestad plena y suprema en la Iglesia; 4) si esta potestad es de derecho divino; 5) si es oportuno restablecer el diaconado como grado distinto y estable del ministerio sagrado.

Los padres conciliares dieron de forma mayoritaria una respuesta afirmativa a las cuestiones propuestas, de modo que la suerte estaba echada desde el punto de vista eclesiológico. Por un lado, la idea de colegialidad adquiere su pleno sentido en conexión con la sacramentalidad del episcopado. A través de la consagración episcopal el obispo queda integrado en el colegio, en cuyo marco adquiere la plenitud de poderes (enseñar, santificar, regir), que solo podrá desempeñar en comunión con el colegio, es decir, en unidad con la cabeza y con los miembros y, por tanto, en comunión con el Papa y en

sometimiento a él. Por medio de la noción de colegialidad se vuelve a restablecer la conexión entre el sacramento y la jurisdicción, típica de la Iglesia antigua, de modo que el concepto central en la realidad de la Iglesia vuelva a ser el de *comunión* y no el de *jurisdicción*. Sin embargo, seguirá siendo palpable la preocupación de la minoría acerca de si la doctrina de la colegialidad episcopal vulnera las prerrogativas papales definidas un siglo antes. Así se puso de manifiesto en los debates habidos durante la tercera etapa del concilio, que conduce, no obstante, a la aprobación solemne de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, el 21 de noviembre de 1964.

El 14 de septiembre se había iniciado el tercer período de sesiones. En ese momento la futura constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, se perfilaba como un documento de ocho capítulos: 1) el misterio de la Iglesia; 2) el pueblo de Dios; 3) la estructura jerárquica de la Iglesia, y en particular el episcopado; 4) el laicado; 5) la vocación universal a la santidad; 6) la vida religiosa; 7) el horizonte escatológico de la Iglesia peregrina; y 8) la Virgen María. Se temían las reticencias de la minoría hacia el capítulo tercero, sobre la colegialidad episcopal, a la hora de su votación. Sin embargo, en medio de gran expectación, fueron saliendo adelante y de forma mayoritaria sus nociones fundamentales: colegio, sucesión apostólica, sacramentalidad del episcopado, paralelismo Pedro-apóstoles / papa-obispos. Si bien la minoría reacia frente a la doctrina de la colegialidad no dejó de presionar directamente a Pablo VI, dando lugar al famoso episodio que enturbia el desenlace final de aquella tercera sesión conciliar.

El 14 de noviembre los Padres recibieron un fascículo que contenía el texto del capítulo III de la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la estructura jerárquica, al que se adjuntaba «por mandato de la autoridad superior» una *Nota explicativa previa*. La nota se presentaba como interpretación del capítulo, propuesta a los Padres, por la Comisión teológica; en ella se resaltan las prerrogativas del primado y se previene frente a una compresión de la colegialidad que lesione los derechos soberanos del papa. Dos días más tarde, P. Felici, secretario del concilio, hizo saber que el contenido de la nota no iba a ser sometido al juicio del concilio [\[13\]](#) .

Parece ser que el trasfondo de esta intervención papal reside en la búsqueda de un consenso frente a las quejas de los padres de la minoría hacia la doctrina de la colegialidad. La *Nota* acababa repitiendo de forma pleon  stica las prerrogativas del poder soberano del papa sancionadas ya de forma rotunda en el capítulo III: «La consagración

episcopal, junto con el oficio (*munus*) de santificar, confiere también los oficios de enseñar y regir, los cuales, sin embargo, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» LG 21). [...] «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (LG 22). Más adelante se recalca: «El colegio o cuerpo episcopal no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo su poder primacial, tanto sobre los pastores como sobre los fieles». Aunque la *Nota* no modifique las afirmaciones decisivas acerca de la colegialidad, subraya de una manera unilateral, en la línea del Vaticano I, la «potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede ejercer siempre libremente».

b) *Primado y colegialidad en el capítulo III de la constitución Lumen gentium*

El centro del capítulo III de la constitución *Lumen gentium* es el episcopado. En este sentido, se ha convertido en un tópico la caracterización del Vaticano I como el «concilio del Papa», mientras que el Vaticano II es, con su doctrina sobre la colegialidad episcopal, el «concilio de los obispos». Es conveniente precisar un poco más esta valoración, ya que el Vaticano II afirma expresamente su intención de «seguir las huellas del Vaticano I». Más en concreto: el Vaticano II quiere declarar la doctrina de los obispos, sucesores de los Apóstoles, *en continuidad con el Vaticano I* y su doctrina del primado del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como *principio y fundamento visible y perpetuo de la unidad y de fe y de comunión* (LG III, 18). Hay que notar que el Vaticano II propone de nuevo la definición del Vaticano I, y lo hace recapitulando el núcleo teológico del proemio de la constitución *Pastor aeternus*. Su acertada definición sintética de la función del primado sirve de «pieza de engarce» para el nuevo desarrollo doctrinal [14], es decir, para declarar «la doctrina acerca de los obispos, sucesores de los Apóstoles, que dirigen junto con el Sucesor de Pedro [...] la casa del Dios vivo».

Merece la pena resaltar el núcleo teológico de aquel proemio que resume en dos tesis la doctrina del primado: 1) el papado representa en la Iglesia un ministerio al servicio de la unidad de fe y de la comunión; 2) el primado del obispo de Roma es la garantía de la unidad de los obispos, «para que el episcopado sea uno solo e indiviso». Aquí queda apuntada la idea de la unidad colegial (*collegialis unio*), del cuerpo o colegio de los

obispos (cf. LG 23), que suministra la clave fundamental del capítulo III a la hora de explicar la relación entre el primado y el episcopado [15]. Aquí reside la primera aportación de *Lumen gentium* con respecto a *Pastor aeternus*: el Vaticano I habla de la unicidad y la indivisibilidad del episcopado sin mencionar el término «colegio».

El capítulo III comienza estableciendo el presupuesto escriturístico de esta noción: «El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a sí a los que Él quiso, eligió a los doce para que viviesen con Él y enviarlos a predicar el reino de Dios (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); a estos apóstoles (cf. Lc 6,13) los fundó *a modo de colegio*, o grupo estable, y puso al frente de ellos, sacándolo de en medio de ellos, a Pedro (cf. Jn 21,15-17). A estos envió Cristo [...] para que, participando de su potestad, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos» (LG 19).

Esta misión confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20). Siguiendo esta lógica, el texto conciliar presenta brevemente las razones históricas que sientan las bases del principio de la *sucesión apostólica*: «Así pues, enseña este sagrado sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en su lugar a los apóstoles como pastores de la Iglesia, y quienes a ellos escucha, a Cristo escucha, y quien a ellos desprecia, desprecia a Cristo y al que lo envió» (LG 20). La sucesión se realiza mediante la ordenación episcopal en la plena comunión de la Iglesia y se traduce en la función de presidir una Iglesia local o particular.

Aquí reside una segunda aportación de *Lumen gentium* a *Pastor aeternus*: el Vaticano II, a través de la sacramentalidad del episcopado, que es la base de la colegialidad episcopal, ha introducido en su planteamiento la eclesiología de comunión del primer milenio. Recordemos nuevamente las afirmaciones que establecen la conexión entre la sacramentalidad y la colegialidad del episcopado:

«Este santo Sínodo enseña que con la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, que por esto se llama en la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los santos padres “supremo sacerdocio” o “cumbre del ministerio sagrado”. Ahora bien, la consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también el oficio de enseñar y regir, los cuales, por su naturaleza, no pueden ejercitarse sino en comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (LG 21).

No es el objeto de estas reflexiones desplegar en todo su detalle la doctrina de la colegialidad episcopal y de las funciones de enseñar, santificar y regir que los obispos desarrollan en las Iglesias que presiden [16], sino ver cómo queda precisada la función del

papa respecto del episcopado en esa visión de la Iglesia como comunión de Iglesias. En este sentido, merecen una atención especial las reflexiones siguientes acerca del cuerpo episcopal:

«Así como por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de modo semejante (*pari ratione*) se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los Apóstoles. Ya la más antigua disciplina, conforme a la cual los obispos establecidos por todo el mundo se comunicaban entre sí y con el Obispo de Roma con el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz, como también los concilios convocados para resolver en común las cosas más importantes, manifiestan la naturaleza y forma colegial propia del orden episcopal» (LG 22).

En este contexto, desde la consideración del colegio de los obispos como sucesor del colegio apostólico en el magisterio y en el régimen pastoral, el Vaticano II hace una importante afirmación que completa la perspectiva del Vaticano I: el cuerpo episcopal «es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre la Iglesia universal junto con su cabeza, y nunca sin su cabeza». Si nos trasladamos al terreno del magisterio, la constitución *Lumen gentium* ha desarrollado una reflexión minuciosa sobre la infalibilidad, que retoma la doctrina del Vaticano I sobre la infalibilidad que compete al Obispo de Roma, completándola con esta afirmación: «La infalibilidad prometida a la Iglesia reside también en el cuerpo de los obispos cuando ejercen el supremo magisterio juntamente con el sucesor de Pedro» (LG 25) [\[17\]](#) .

Finalmente, el Vaticano II suministra aquella coordinada eclesiológica que constituye el lugar más apropiado para establecer la relación entre el papa y los obispos: la relación de las Iglesias locales y la Iglesia universal. La Iglesia universal existe en y a partir de las Iglesias locales (LG 23). Si el Obispo de Roma es el principio y fundamento de la unidad de la Iglesia, tanto de los fieles como de los obispos, «del mismo modo cada obispo es el principio y fundamento visible de unidad en su propia Iglesia, formada a imagen de la Iglesia universal». Empieza aquí a vislumbrarse esa visión de la Iglesia universal como cuerpo o comunión de Iglesias; es decir, una eclesiología de comunión. Cada obispo ejercita su ministerio al frente de la porción del pueblo de Dios que le ha sido confiada; ahora bien, en cuanto miembros del colegio episcopal y sucesores de los apóstoles, «deben tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y el precepto de Cristo exigen» (LG 23).

El ministerio del obispo constituye a su vez el elemento formal configurador de las Iglesias locales: es el heraldo del Evangelio, doctor auténtico que predica al pueblo

revestido de la autoridad de Cristo (LG 25); es el «administrador de la gracia del supremo sacerdocio» (LG 26) y, como vicario y legado de Cristo, gobierna una Iglesia local que le ha sido encomendada (n. 27). Citemos, finalmente, un último pasaje que precisa la relación entre los obispos y el papa:

«Los obispos, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan las Iglesias particulares que se les han confiado. [...] Esta potestad, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Su ejercicio, sin embargo, está regulado en último término por la suprema autoridad de la Iglesia, que puede ponerle ciertos límites con vistas al bien común de la Iglesia o de los fieles [...]. No se les puede considerar simples vicarios del Romano Pontífice, puesto que disponen de una potestad propia [...]. Su potestad, por tanto, no queda suprimida por el poder supremo y universal, sino, al contrario, afirmada, consolidada y protegida, ya que el Espíritu Santo conserva indefectiblemente la forma de gobierno establecida por Cristo en su Iglesia».

En conclusión: primado y episcopado no son dos magnitudes rivales, sino que pertenecen a la constitución esencial de la Iglesia de Jesucristo. Ciertamente, hemos podido constatar, como reflujo de la polémica *Nota explicativa previa*, algunas ambigüedades sobre el sujeto de la *plena et suprema potestas* en la Iglesia. La razón última reside en el hecho de que el primado del papa no ha sido descrito consecuentemente como centro del colegio, sino que se le atribuye también un rango «supra-colegial», en la línea del Vaticano I. Con todo, la noción de «comunidad jerárquica» debe abrir una línea de avance a la hora de interpretar la coexistencia de primado y colegialidad en el seno de la eclesiología de comunión. La fórmula «comunidad jerárquica», escribe S. Pié-Ninot, «no indica una pura relación de subordinación, sino una interrelación entre sujetos sacramentalmente iguales –obispos– que ejercen un ministerio diversificado –local primacial, el obispo de Roma; solo local, el resto de los obispos» [18]. Ahora bien, al interior del colegio, la del papa no es una voz entre tantas, sino aquella en torno a la cual se concita la unidad sinfónica del episcopado indiviso. En suma, «si «jerárquica» dice subordinación de los obispos al papa, «comunidad» dice la esencial pertenencia del papa al cuerpo episcopal» [19].

4. La encíclica *Ut unum sint* (1995): la recepción ecuménica de los dogmas papales en la eclesiología de comunión

El significado fundamental de la encíclica *Ut unum sint* (UUS) es la asunción de forma plenamente consecuente de la eclesiología de comunión, de modo que la figura del Papa

quedada situada en el marco de una comprensión de la Iglesia como *comunión* (*communio Ecclesiarum*), que es –según las palabras del Sínodo extraordinario de 1985– «la idea central de la eclesiología del Concilio Vaticano II». Por otro lado, la sección final de la encíclica (nn. 88-97) ofrece una reflexión ecuménica sobre la función del obispo de Roma en la Iglesia [20]. Desde ahí vamos a tratar de recapitular los aspectos fundamentales de una teología del primado papal.

a) *El servicio del obispo de Roma a la unidad de la Iglesia*

El modelo eclesial subyacente al planteamiento de *Ut unum sint* es el de la *communio*: «Todas las Iglesias están en comunión plena y visible, porque todos los pastores están en comunión con Pedro y, así, en la unidad de Cristo» (UUS 94). La encíclica asume resueltamente los elementos de una teología de la Iglesia local contenidos en los documentos conciliares (LG 13. 23. 26; CD 11); en esta clave añade: «En cada una de estas Iglesias particulares se realiza la *Iglesia una, santa, católica y apostólica*» (n. 94). Esta constelación de ideas se aplica a la figura del papa: «Cuando la Iglesia católica afirma que la función del obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los obispos: también ellos son “vicarios y legados de Cristo”. El obispo de Roma pertenece a su “colegio”, y ellos son sus hermanos en el ministerio» (UUS 95).

Perfilando esta tarea, la encíclica describe la misión del obispo de Roma en términos de «vigilancia» (*episkopein*), indicando varios niveles «que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana» (UUS 94). En todos ellos está implicada la cuestión del ejercicio de la autoridad, y por eso la encíclica afirma con realismo clarividente: «El obispo de Roma, con el poder y la autoridad sin los cuales esta función sería ilusoria, debe asegurar la comunión de todas las Iglesias. Por esta razón, es el primero entre los servidores de la unidad».

El papa Wojtyła expresaba en esa encíclica su convencimiento de que la Iglesia católica ha conservado en el ministerio del obispo de Roma el signo visible y el garante de la unidad; al mismo tiempo, indicaba que ahí reside una gran dificultad para la mayoría de los otros cristianos, y no dudó en afirmar: «Por aquello de lo que somos

responsables, con mi predecesor Pablo VI imploro perdón» (UUS 88). «Como obispo de Roma, soy consciente de que la comunión plena y visible de todas las comunidades, en las que gracias a la fidelidad de Dios habita su Espíritu, es el deseo ardiente de Cristo» (UUS 95). Desde esta «responsabilidad particular», Juan Pablo II formuló la invitación a «encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». Rogaba al Espíritu Santo para que ilumine la reflexión de pastores y de teólogos en esa búsqueda conjunta de un ministerio que pueda realizar un servicio de amor que unos y otros puedan reconocer (UUS 95). De esta forma dejó abierto el camino para un diálogo fraterno y paciente sobre el ejercicio y la concepción del ministerio petrino.

La convicción de la Iglesia católica ha sido expresada de este modo: «La función de Pedro debe permanecer en la Iglesia para que, bajo su única Cabeza, que es Cristo Jesús, sea visiblemente en el mundo la comunión de todos sus discípulos» (UUS 97). Por lo general, cuando se llega al reconocimiento de la necesidad de un ministerio de la unidad, enseguida se pone una condición: ministerio de la unidad, sí, pero no a la manera en que ha sido definido y practicado en la Iglesia católica.

b) Las dificultades ecuménicas del papado

Las palabras de san Juan Pablo II, en las que proponía someter a debate el ministerio petrino, no equivalen a renunciar al dogma del primado y de la infalibilidad, sino que apuntan en la dirección de buscar nuevas formas de su ejercicio, sin renunciar a su esencia:

«Corresponde al sucesor de Pedro recordar las exigencias del bien común de la Iglesia, si alguien estuviera tentado de olvidarlo en función de sus propios intereses. Tiene el deber de advertir, poner en guardia, declarar a veces inconciliable con la unidad de fe esta o aquella opinión que se difunde. Cuando las circunstancias lo exigen, habla en nombre de todos los pastores en comunión con él. Puede incluso –en condiciones bien precisas, señaladas por el concilio Vaticano I– declarar *ex cathedra* que una doctrina pertenece al depósito de la fe. Testimoniando así la verdad, sirve a la unidad» (UUS 94).

La invitación revolucionaria de Juan Pablo II a reflexionar sobre el ministerio petrino ha provocado una serie de respuestas oficiales por parte de algunas Iglesias, así como un sinnúmero de trabajos teológicos en libros, revistas, conferencias, simposios [21]. Ahora bien, ¿cómo puede avanzar el debate, si la Iglesia católica está vinculada dogmáticamente

a los concilios del Vaticano I y II, y sus correspondientes *partners* ecuménicos están vinculados a sus escritos confesionales y a su tradicional oposición a estos *dogmas católicos* de la infalibilidad y el primado? En primer término, desde el punto de vista católico, es evidente que no se trata de un puro aferrarse, de manera irracional y fundamentalista, a una fórmula del pasado. Ya hemos tenido ocasión de dar cuenta de la evolución y de la profundización para una mejor inteligencia del ministerio del Sucesor de Pedro en el marco de la eclesiología de comunión recuperada por el Concilio Vaticano II.

Hoy somos muy conscientes del carácter histórico y condicionado de las formulaciones dogmáticas. Así lo reconocía la respuesta de la Congregación para la Doctrina de la fe en la declaración *Mysterium Ecclesiae*:

«Teniendo todo esto presente, hay que decir que las *fórmulas* dogmáticas del Magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio para comunicar la verdad revelada y que serán siempre aptas para quienes las interpretan rectamente. [...] Por esta misma razón puede suceder también que algunas fórmulas dogmáticas antiguas y otras relacionadas con ellas permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal de que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial. Por otra parte, ha ocurrido también alguna vez que en este mismo uso habitual de la Iglesia algunas de estas fórmulas han dado paso a nuevas expresiones que, propuestas o aprobadas por el sagrado Magisterio, manifiestan más clara y plenamente su sentido» [22] .

Hemos verificado esta lógica para los dogmas del Vaticano I al repasar la constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II y los desarrollos de la encíclica *Ut unum sint*. Se trata de seguir buscando principios hermenéuticos que puedan ayudar a una nueva recepción de los dogmas sancionados por el Vaticano I. Porque «recepción» no significa aceptación pasiva y puramente automática, sino evolución viva y asimilación creativa, integración en los nuevos contextos [23] . Al final de este estudio podremos indicar algunos principios.

En primer lugar, es claro que la relectura de los dogmas del primado y de la infalibilidad papal debe hacerse en el contexto de la eclesiología. Paradójicamente, el Concilio de 1870 ha utilizado una indicación metodológica muy útil que luego no ha seguido: el principio hermenéutico del «*nexus mysteriorum*». En suma, ningún dogma puede ser considerado de forma aislada, sino en el conjunto de la fe, sobre la base de los dogmas fundamentales de la cristología y de la doctrina trinitaria, que fundamentan el misterio de la Iglesia. Este primer criterio puede ser completado, en una perspectiva ecuménica, con la idea de la «jerarquía de verdades» (UR 11).

En segundo lugar, esa relectura del Vaticano I debe hacerse a la luz de la mejor Tradición de la Iglesia, que hoy reconocemos en la llamada eclesiología de comunión, latente en el proemio de la constitución dogmática *Pastor aeternus*, que sitúa el ministerio del Papa en el servicio a la unidad de fe y de las Iglesias. Ya hemos subrayado cómo la doctrina de la sacramentalidad y colegialidad del Vaticano II representa la asunción de la eclesiología de comunión del primer milenio. De esta manera, la categoría eclesiológica fundamental será la de comunión, dejando a un lado la categoría de jurisdicción. De hecho, es llamativo que el capítulo III de *Lumen gentium* hable del primado del papa sin mencionar el añadido característico del Vaticano I: de jurisdicción.

Todo ello permite una aproximación más teológica a la esencia del ministerio petrino. Si el Vaticano I presentaba al Papa como vértice estructural y causalidad perfectiva de la Iglesia «sociedad visible», el Vaticano II contempla su tarea y su misión como signo y realidad de un servicio de la autoridad en el corazón de la Iglesia-comunión. En el Concilio Vaticano II anida además una comprensión sacramental de la Iglesia, esto es, como signo e instrumento de la comunión definitiva del reino de Dios. El ministerio petrino está llamado a ser ejercido como primado de la comunión, como servicio a la comunión y como servicio al carácter sacramental de la Iglesia. Junto a la noción de comunión, es importante pensar el significado del Papa en el corazón de una visión sacramental de la Iglesia: en razón de la analogía con el misterio de la encarnación, la Iglesia es una realidad compleja que aúna un elemento humano y un elemento divino, lo mutable y lo inmutable, lo terrenal y lo celeste, de manera que la dimensión histórica de la Iglesia es la actualización simbólico-real de lo divino, de lo inmutable, de lo escatológicamente definitivo. Así, la función de servicio a la unidad ejercida por Pedro ha entrado en el primado, según las palabras del Señor: «He rezado por ti, para que no desfallezca tu fe; y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» (Lc 22,32).

La tarea fundamental y primera del Papa consiste en asegurar la transmisión de la fe en la Iglesia, garantizando la autenticidad apostólica. El papado supone no escamotear, diferir o negar ese incómodo aspecto en la organización de cualquier realidad social e institucional que es el ejercicio de la autoridad. Desde los primeros tiempos, la figura de Pedro y la Iglesia de Roma ofrecían una respuesta al problema de la unidad querida por Jesús de Nazaret: «que todos sean uno» (Jn 17,21).

c) *Recapitulación: elementos fundamentales del ministerio petrino*

Al final de nuestro recorrido por estos tres jalones de la historia reciente del primado, y con vistas a una recepción ecuménica del ministerio petrino, tratemos de establecer los núcleos fundamentales del ministerio petrino [24] .

Se trata, en primer lugar, de un ministerio *episcopal*: «Eres un obispo» –recordaba Bernardo de Claraval a Eugenio III– y, efectivamente, la gracia del ministerio papal se manifiesta antes que nada en el servicio a la Iglesia local de Roma, aquella que detenta la «principalidad» (Ireneo de Lyon) en la Iglesia entera. En segundo término, es un ministerio *de comunión*: según el proemio de la *Pastor aeternus* y según el lema de la encíclica de Juan Pablo II, *Ut unum sint*, para que todos sean uno: unidad en la fe y comunión de la Iglesia. En tercer lugar, es un ministerio *colegial*: junto con el papa, el episcopado tiene potestad plena y suprema sobre la Iglesia como «comunión de Iglesias» (AG 38), poniendo así en marcha esa «solicitud por la Iglesia entera» (LG 23) que reclama un ejercicio colegial del primado. Finalmente, es ministerio *primacial*: como «primado», primero de los obispos, garantiza la unidad del episcopado y preside «en la caridad» a las Iglesias, confirmando a sus hermanos en la fe (Lc 22,32). Jesucristo es la cabeza de la Iglesia y su pastor. Recordemos el *incipit* de la constitución del Vaticano I: «El Pastor eterno y guardián (*episcopus*) de nuestras almas (cf. 1 Pe 2,25) [...] decidió edificar la santa Iglesia, en la que [...] todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad». El abad de Claraval, por su parte, acuñó una fórmula insuperable: «Presides la Iglesia para servirla». Es, por tanto, un primado *diaconal* [25] . Finalmente, conviene no olvidar que la encíclica *Ut unum sint* (nn. 92-94) había presentado este ministerio remontando su origen a la misericordia de Dios.

5. **Conclusión: la historia sigue abierta. El primado en el horizonte de la sinodalidad**

El proceso que hemos tratado de describir nos indica que la historia del primado y de su ejercicio está abierta. Para ello resulta decisivo el impulso del Concilio Vaticano II y su deseo de conversión eclesial para realizar mejor su misión conforme a aquellas palabras del decreto sobre el ecumenismo: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente

en el aumento de la fidelidad a su vocación. [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» (UR 6). Y esto vale también y de manera eminente para el papado. De hecho, a este texto apeló el papa Francisco en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24-XI-2013) para adherirse expresamente a las indicaciones de san Juan Pablo II:

«Dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una conversión del papado. Me corresponde, como obispo de Roma, estar abierto a las sugerencias que se orienten a un ejercicio de mi ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización. El papa Juan Pablo II pidió que se le ayudara a encontrar “una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva”. Hemos avanzado poco en ese sentido. También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar la llamada de una conversión pastoral» (EG 32).

Al Papa Bergoglio le asiste una idea de lo que significa el cargo que ha asumido, y la está poniendo en práctica. Francisco ya ha dado algunas indicaciones explícitas acerca de eso que llama «conversión pastoral del papado»: desde su deseo de renovación de la curia con ese grupo o comisión de 9 cardenales hasta la entrega, en forma de encuesta, de una serie de cuestiones sobre el tema del Sínodo de los obispos, con el objetivo de pulsar el *sensus fidelium*. Lo primero representa un claro impulso hacia la sinodalidad efectiva en el nivel más alto del gobierno de la Iglesia y con vistas a la reforma de la curia. Lo segundo, que denota una comprensión de Iglesia en la clave de pueblo de Dios, como verdadero sujeto de la misión evangelizadora, habla de la revalorización de la escucha y de la participación, es decir, de los resortes fundamentales de una Iglesia sinodal.

Ambos aspectos habían encontrado eco en la entrevista concedida a *La Civiltà Cattolica*. Allí señalaba que el modo de gobierno quiere ser el del discernimiento y la consulta. Así entiende el sentido de los consistorios y de los sínodos. Con respecto a la noción de Iglesia que más le gusta, remite al número 12 de *Lumen gentium*, y desde ahí se refiere a la noción de un pueblo de Dios unido a sus pastores, explicando la infalibilidad del pueblo de Dios en el marco de la noción de Iglesia jerárquica. También habló de la sinodalidad y de la comprensión del primado en el diálogo ecuménico.

En la exhortación apostólica ha hecho algunas observaciones como de pasada, pero que son de gran calado: «Tampoco creo que deba esperarse del magisterio papal una

palabra definitiva sobre todas las cuestiones que afectan a la Iglesia y al mundo». Y añade: «No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios. En este sentido, percibo la necesidad de avanzar en una saludable “descentralización”» (EG 16).

A ello se añade el reconocimiento de la Iglesia local como «sujeto primario de la evangelización» (EG 30), donde el papel insustituible del obispo adquiere una responsabilidad especial para fomentar una comunidad dinámica, recordándole que debe «alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral» (EG 31). En esta lógica sitúa el ejercicio del primado y hace este análisis:

«El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales pueden “desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta”. Pero este deseo no se realizó plenamente, por cuanto todavía no se ha explicitado un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna autoridad doctrinal» (EG 32).

De nuevo, a renglón seguido, vuelve a llamar al problema por su nombre: «Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» [26]. En una palabra: el papa argentino quiere situar el ejercicio de su ministerio primacial en el horizonte de la sinodalidad. Así se desprende del discurso conmemorativo de la institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015) [27]. La conversión pastoral ha de llegar por la vía de la comunión eclesial.

Al final de este recorrido aparece una tesis de fondo de gran trascendencia para el futuro: el principio de que todo está en todo, es decir, que en la vida de la Iglesia-comunión todo se condiciona mutuamente, se ajusta y se ensambla entre sí bajo una misma lógica. Si se desea acentuar el ejercicio colegial de la autoridad suprema en la Iglesia, ello demanda al mismo tiempo que se revise también, con esta misma óptica, el perfil del obispo en la Iglesia local o del presbítero en el corazón de las comunidades eclesiales parroquiales. Al mismo tiempo, el sacerdocio común de los bautizados no se revalorizará si no se proyecta una nueva mirada sobre el sacerdocio ministerial, irremplazable en sus funciones. Asimismo, la emergencia del diaconado y las nuevas competencias ministeriales conferidas a los laicos obligan a repensar los esquemas clásicos, al tiempo que introducen un nuevo pluralismo en las funciones eclesiales que

demanda un nuevo estilo más sinodal. Tres son los aspectos más significativos que se reclaman recíprocamente y en los que se concreta ese principio de que todo está en todo en la Iglesia comunión: colegialidad, sinodalidad, corresponsabilidad.

La historia sigue abierta y nos sigue urgiendo a aquilatar una comprensión más genuina y evangélica del primado en las sociedades modernas, complejas y diversificadas, en las distintas culturas de nuestro mundo globalizado. La historia del primado se orienta hacia ese camino de conversión pastoral. Lo dice bellamente la constitución *Lumen gentium*: «Mientras no haya nuevos cielos y una nueva tierra en los que habite la justicia (cf. 2 Pe 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa» (LG VII, 48). También el ministerio del sucesor de Pedro.

[1] . Este texto reelabora la ponencia pronunciada en la Jornadas de la Familia Marianista (Madrid, 20 de enero de 2014) y publicada en D. TOLSADA [coord.], *El papado en la Iglesia y en el mundo*, PPC, Madrid 2014, 112-144.

[2] . K. SCHATZ, *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Santander 1996.

[3] . K. SCHATZ, «Concilio y principio de autoridad: el Concilio Vaticano I (1869-1870)», en *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid 1999, 203-246.

[4] . K. SCHATZ, *El primado del papa*, 213.

[5] . *Ibid.*, 221.

[6] . Sobre la fundamentación bíblica del ministerio del papa y el debate exegético reciente, véase: S. PIÉ-NINOT, «El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio (*Ut unum sint*, 95)», en su *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 432-451.

[7] . K. SCHATZ, *El primado del papa*, 218.

[8] . El texto puede verse en H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999, 775-783 (DH 3.050-3.075).

[9] . Para un análisis detenido de las nociones «primado», «primado de jurisdicción», «potestad plena, inmediata, ordinaria, episcopal», véase: S. PIÉ-NINOT, «El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio», *o.c.*, 457-471.

[10] . S. MADRIGAL, «El servicio de Pedro en el siglo XXI. Formas de ejercicio del primado de Roma: una prospectiva hacia el futuro desde el pasado de la historia», en J. M. SÁNCHEZ – B. MÉNDEZ – S. PÉREZ (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexión sobre el cristianismo que viene*, Universidad Pontificia de Salamanca 2001, 289-300.

[11] . Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, «El servicio de Pedro en el siglo XXI», 301-310.

[12] . K. SCHATZ, «Concilio y *aggiornamento*: el Concilio Vaticano II (1962-1965)», en *Los concilios ecuménicos*, *o.c.*, 247-312.

[13] . La nota consta de los siguientes puntos: 1) el término *colegio* no debe entenderse en un sentido «estrictamente jurídico», como un grupo de iguales, de modo que el paralelismo entre Pedro y los demás

apóstoles, por un lado, y el sumo pontífice y los obispos, por otro, no implica «igualdad», sino solo «proporcionalidad». 2) La incorporación al colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada por la «comunidad jerárquica» (expresión acuñada para la ocasión) del nuevo obispo con el papa y los demás obispos, añadiendo que corresponde al papa la «determinación jurídica» del ámbito del ejercicio de la autoridad recibida en la misma consagración. 3) Se fija la modalidad personal y la modalidad colegial del ejercicio de la suprema autoridad en la Iglesia, garantizando al papa la libre opción para cada una de ellas. 4) Se recalca la libertad del papa con respecto a los condicionamientos del colegio y se remacha, a su vez, la imposibilidad para el colegio de realizar cualquier acto sin la participación o aprobación del papa.

[14] . P. RODRÍGUEZ, «Naturaleza y finalidad del primado del Papa: el Vaticano I a la luz del Vaticano II», en *El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia*, Madrid 2003, 103-139; aquí: 121.

[15] . S. MADRIGAL, «Kollegiale Einheit», en M. DELGADO – M. SIEVERNICH (Hgs.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, Freiburg 2013, 186-204.

[16] . Remito al capítulo octavo de este libro. Cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 310-319.

[17] . Para más detalles de esta problemática, S. MADRIGAL, «La realidad eclesial del “magisterio”: autoridad y verdad a prueba»: *Sal Terrae* 97 (2009) 781-796.

[18] . S. PIÉ-NINOT, «El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio», *o.c.*, 480.

[19] . S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, Cinisello Balsamo 2010, 94. Véase su trabajo «Primado y colegialidad episcopal: problemas y perspectivas», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander 2016, 297-318.

[20] . S. PIÉ-NINOT, «¿Hacia un *ordo communionis primatus*? La recepción católica y ecuménica del ejercicio del ministerio petrino a partir de *Ut unum sint*»: *Gregorianum* 89/1 (2008) 5-26.

[21] . S. MADRIGAL, «El primado en el diálogo ecuménico hoy»: *Cuadernos Isidorianos* 7/5 (2008) 11-44.

[22] . CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio de la Iglesia y La Iglesia como comunión*, Madrid 1995, 43.

[23] . W. KASPER, *Caminos de la unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, 197-218.

[24] . Sigo las indicaciones de S. PIÉ-NINOT, «El ministerio petrino y su ejercicio», 514-528.

[25] . Cf. S. PIÉ-NINOT, «Hacia un *ordo communionis primatus* como primado diaconal», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, *o.c.*, 319-333.

[26] . Véase: C. SCHICKENDANTZ, «Las conferencias episcopales. “Este deseo no se ha realizado plenamente” (EG 32)», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, *o.c.*, 375-395.

[27] . Véase: L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant’anni dall’Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

CAPÍTULO 18:
**Aproximación a una mística eclesial:
evangelización con Espíritu
desde el espíritu del Vaticano II**

1. Punto de partida: el desafío de la «mundanidad espiritual»

En las últimas páginas del libro *Meditación sobre la Iglesia* del jesuita Henri de Lubac aparece la expresión «mundanidad espiritual», una cláusula que ha sido glosada por Francisco en la sección central del capítulo segundo de *Evangelii gaudium*, dedicada a la *crisis del compromiso comunitario*. En este capítulo se describe, a la luz de los signos de los tiempos, el contexto sociocultural contemporáneo en el que los agentes pastorales están llamados a desarrollar su acción evangelizadora; ahí se quiere identificar aquellas tentaciones que les acechan y a las que podrían sucumbir hasta el punto de robarles la alegría misionera y sumirlos en una acedia paralizante. Es preciso luchar contra el pesimismo estéril y contra la desertificación espiritual; ahora bien, la exhortación apostólica rechaza de manera especial la «mundanidad espiritual» (EG 93-97), porque, «si invadiera la Iglesia, “sería infinitamente más desastrosa que cualquiera otra mundanidad simplemente moral”» (EG 93). Y más adelante dice de ella:

«Es una tremenda corrupción con apariencia de bien. Hay que evitarla poniendo a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. [...] Esta mundanidad asfixiante se sana tomándole el gusto al aire puro del Espíritu Santo, que nos libera de estar centrados en nosotros mismos, escondidos en una apariencia religiosa vacía de Dios. ¡No nos dejemos robar el Evangelio!» (EG 97).

En esta línea, el capítulo final de la exhortación habla de una *evangelización con espíritu*, porque el Espíritu Santo es «el alma de la Iglesia evangelizadora» (EG 261). En las páginas siguientes quisiéramos profundizar en este desafío: ¿cómo respirar eclesialmente el aire puro del Espíritu Santo que nos libere de esa mundanidad espiritual, de ese vivir en una apariencia religiosa? El antídoto contra la tentación de la mundanidad sería –en términos de la espiritualidad ignaciana– el «aprovechamiento». Así lo explicó Francisco a los miembros de la 36 Congregación general de la Compañía de Jesús:

«Se trata del *magis*, de ese plus que lleva a Ignacio a iniciar procesos, a acompañarlos y a evaluar su real incidencia en la vida de las personas, ya sea en cuestiones de fe, de justicia, de misericordia o de caridad. El *magis* es el fuego, el fervor en acción, que sacude dormideras. Decían de San Alberto Hurtado que era “un dardo agudo que se clava en las carnes dormidas de la Iglesia”. Y esto contra esa tentación que Pablo VI llamaba *spiritus vertiginis*, y De Lubac “mundanidad espiritual”» [1] .

Se trata de hacer el bien, de buen espíritu, sintiendo con la Iglesia, como decía san Ignacio. El antídoto contra la tentación de la mundanidad espiritual sería un misticismo eclesial. Ahora bien, ¿tiene sentido hablar de una «mística eclesial»? Este interrogante ha sido planteado recientemente y con toda lucidez por J. Zizioulas: «La ecclesiología es el área de la teología que a primera vista parece guardar menos relación con el tema de la experiencia mística. La Iglesia es entendida comúnmente como una *institución*, una organización sujeta a leyes rígidas de gobierno (derecho canónico) y repleta de nociones como *potestas*, *iure divino*, etc. ¿Es posible hablar de experiencia mística en tal caso? ¿Acaso la institución, el orden y cosas así no descartan automáticamente lo que se conoce como “experiencia mística”?» [2] .

Pienso, por mi parte, que el recurso a Ignacio de Loyola permite perfilar y concretar el objetivo de estas reflexiones, que aproximan la reflexión teológica a la santidad, la ecclesiología a la espiritualidad [3] . El libro de sus *Ejercicios espirituales* no es un tratado en el que prime un desarrollo especulativo de los distintos temas teológicos, pero entraña una teología orientada a la oración, al discernimiento para la propia vida, desde la invitación al seguimiento del rey eterno y a formar parte de su cuerpo, que es la Iglesia. De entrada, quisiera llamar la atención sobre ese dinamismo místico que resulta de poner en conexión el título que preside el último cuerpo de reglas del libro de los *Ejercicios espirituales* —«para el sentido verdadero en la Iglesia militante»— con su cláusula final —«por estar en uno con el amor divino»—.

Reducidos estos extremos a su unidad, quedamos orientados hacia ese misticismo eclesial que aflora y resuena en los acordes de una de las «reglas para sentir con la Iglesia»: «Creyendo que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia» (EE 365) [4] .

Estas páginas quieren considerar y relanzar la dimensión espiritual de la Iglesia evangelizadora y misionera, siguiendo estas indicaciones de Zizioulas: «La Iglesia antigua

no conoció oposición alguna entre institución y experiencia mística. La eclesiología, incluyendo su aspecto institucional, no solo era compatible con la experiencia mística; constituía incluso el lugar por excelencia de la auténtica *mystagogía*» [5]. Desde estos presupuestos emprendemos estas reflexiones, que avanzan en esta dirección: el hecho de que la teología del Vaticano II haya recuperado aquella visión de la Iglesia típica de los Padres, que ponía en el centro su *mysterion* por relación a la Trinidad, está urgiendo la orientación mistagógica de la eclesiología posconciliar. De ello depende el espíritu de la nueva evangelización urgido por el Papa Francisco, confirmando las indicaciones del Documento de Aparecida. Vamos a comenzar recordando cómo una evangelización con Espíritu puede ser articulada desde el profundo espíritu de eclesialidad que anida en los textos del Vaticano II.

2. Experiencia del Espíritu a la luz del Concilio Vaticano II

El Concilio –escribía K. Rahner en 1966– ha desempeñado y seguirá desempeñando la función de catalizador en la configuración de la espiritualidad [6]. El objetivo último de este y de todo concilio no es otro que lograr un avance en la fe, en la esperanza y en el amor a Dios y al prójimo. Este adorar a Dios renovado «en espíritu y en verdad», como síntesis verdadera del concepto de espiritualidad, era y es lo más importante, más que cualquier pura mejora en la figura social de la Iglesia o aumento en su consideración social. Ante la inquietud producida por el *aggiornamento* conciliar y por la búsqueda de un nuevo tipo de espiritualidad, el interrogante central de aquella reflexión sonaba así: ¿cuáles son las características de la espiritualidad posconciliar del futuro?

a) *Características de la espiritualidad cristiana posconciliar*

A la hora de responder a la cuestión, el teólogo jesuita comenzaba señalando el legado del pasado, es decir, la evidente continuidad de la espiritualidad cristiana del pasado y del futuro. Por consiguiente, sería una errónea interpretación del Concilio querer relegar al olvido elementos de la tradicional espiritualidad cristiana que no hayan sido mencionados expresamente en sus textos. En otras palabras: el nuevo tipo de espiritualidad debe ser

capaz de conservar el sabio legado cristiano de la experiencia espiritual acumulada a lo largo de los siglos.

Por tanto, más allá de la cerrazón reaccionaria o de un desmedido afán de novedades destructivas, *la nueva espiritualidad será cristiana y eclesial*. Ahora bien, la conservación del pasado, si no quiere quedar relegada a mero conservadurismo, debe haber conquistado lo nuevo del futuro. Rahner proponía tres aspectos que han de caracterizar una espiritualidad del futuro: en primer lugar, la relación personal e inmediata con Dios en una época que niega de tantas maneras la realidad de Dios y practica un ateísmo existencial, teórico o militante. Para mantener esta relación inmediata con el Dios indecible, misterio absoluto de la propia existencia, arrostrando la perplejidad nacida de su manifestación silenciosa, se necesita una *mystagogía* o iniciación a la experiencia religiosa. Es en este contexto donde leemos la famosa proclama según la cual «el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano» [7]. En esa *mystagogía* cristiana ocupa un lugar decisivo Jesús de Nazaret, el Crucificado y el Resucitado.

En segundo lugar, la espiritualidad cristiana deberá ser «mundana», es decir, asumirá con naturalidad, alegría y seriedad la realidad de este mundo, ejercitando las virtudes en el ancho campo del mundo del trabajo y de la vida cotidiana, desde el compromiso por hacer que esta vida sea más digna de ser vivida; en una palabra: una espiritualidad «política» será un componente de la espiritualidad cristiana del mañana. Un tercer rasgo de esta espiritualidad cristiana del futuro afecta a la estructura interna de la ascética, concebida sobre todo como el ejercicio de la libertad responsable ante el deber, como una participación en la muerte del Crucificado, pues la vida es precisamente una incomprensible pasión.

La mística de la experiencia de Dios y la acción temporal humana configuran la «nueva» espiritualidad cristiana y eclesial favorecida desde las directrices conciliares. Han transcurrido cincuenta años desde que K. Rahner hiciera estas apreciaciones. En este entretiem po se ha podido tomar conciencia de la emergencia de una nueva espiritualidad, si bien queda en el aire un interrogante de largo alcance: ¿ha sido el Vaticano II un concilio atento a la espiritualidad? [8].

No podemos abrir aquí un estudio específico encaminado a fijar su puesto en la historia de la espiritualidad contemporánea. Con todo, no queremos eludir la cuestión mencionada, que adquiere su tono más inquisitorial a la vista de la poca importancia explícita que el Concilio concede a la perspectiva espiritual, algo que se hace aún más llamativo en la ausencia de una referencia a la «Teología espiritual» en el decreto *Optatam totius* al hablar de la renovación de los estudios teológicos. Ahora bien, tomando como ejemplo este decreto conciliar sobre la formación sacerdotal, no se puede pasar por alto que está diseñado conforme a las preocupaciones características del *aggiornamento* conciliar: la finalidad «pastoral» de esa formación se desgana a su vez en la formación intelectual, espiritual y disciplinar, con un énfasis en la preparación para el ministerio de la Palabra, para el ministerio del culto y de la santificación, para el ministerio de la guía pastoral (OT 4). Detrás de estas palabras no es difícil reconocer la alusión implícita a las constituciones conciliares: desde *Dei Verbum* hasta *Gaudium et spes* haciendo escala en *Sacrosanctum Concilium* y en *Lumen gentium*. En otras palabras: más allá de referencias explícitas o implícitas a una teología espiritual, cabe conjeturar la posibilidad de una lectura *espiritual* de las líneas medulares del Concilio.

b) Líneas directrices de la espiritualidad del Concilio pastoral

Ciertamente, el Concilio ha hablado mucho sobre la espiritualidad del seglar, del sacerdote y del religioso, si bien al tratar de otros temas. Con todo, es ilusorio pensar que los documentos conciliares hayan estipulado algo así como «una especie de código de la espiritualidad del porvenir». Ahora bien, se puede reconocer una serie de líneas inspiradoras que marcan la ruta a la espiritualidad del futuro: la vida del cristiano se alimenta de una gozosa celebración de la cena eucarística en una auténtica comunidad reunida en torno al altar; la Escritura debe ser el basamento del pensar y el actuar cristianos; el cristiano debe saber reconocer como misión auténticamente cristiana el enfrentamiento con la tarea mundana en la sociedad que le rodea; el cristiano ha de saber vivir en la Iglesia con un espíritu fraternal de libertad. Estas meras indicaciones pueden ser ampliadas y desarrolladas recurriendo a la doctrina desplegada en las cuatro grandes constituciones del Vaticano II, que deben seguir presidiendo el proceso de recepción de la doctrina conciliar, tal como determinó el Sínodo extraordinario de Obispos celebrado en

1985. En aras de la brevedad, podemos identificar el impulso específico que cada una de ellas presta a una espiritualidad posconciliar al hilo de sus palabras clave.

Empecemos por la constitución dogmática sobre la Iglesia. La Iglesia es, en Cristo, como un sacramento, signo e instrumento de la comunión de Dios con la humanidad y del género humano entre sí. Así se pone de manifiesto –según escribía Benedicto XVI hace algunos años– que «la primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que concentra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial» [\[9\]](#) .

En segundo lugar, podemos sustanciar el contenido de la constitución sobre la revelación en esta cláusula: *Dei Verbum religiose audiens*. La actitud fundamental del cristiano es la escucha de la Palabra de Dios, que alimenta su oración e inspira su actuación en la vida cotidiana. La tradición que viene de los Apóstoles se desarrolla en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo de diversas maneras: cuando crece la comprensión de las palabras y de las cosas por medio de la contemplación o del estudio, repasándolas en su corazón (cf. Lc 2, 19-51); cuando los fieles comprenden internamente los misterios que viven; cuando los ministros de la Iglesia proclaman el Evangelio (cf. DV 8). Así la viva voz del Evangelio sigue resonando hoy en la comunidad eclesial.

En tercer lugar, centrando la vida eclesial en la adoración del misterio de Dios, la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium* pivota indudablemente en torno al binomio «culmen et fons», de modo que la renovación litúrgica ha quedado compendiada en una afirmación básica: «La liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10). Además, este afán por reformar y fomentar la sagrada liturgia ha sido percibido «como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43).

Finalmente, la cuarta constitución del Vaticano II adopta desde sus primeros compases una actitud de apertura al mundo, que se sustancia en este lema: *Gaudium et spes, luctus et angor hominum*. Se llama constitución *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Ese carácter *pastoral* se sitúa en la óptica de la lúcida afirmación de Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio: «Una cosa es la sustancia, o sea, la verdad de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la formulación o su revestimiento». Así las cosas, en la primera parte de la constitución se expone la visión cristiana del ser humano, del mundo y de su propia actitud ante ambos; en la segunda parte se consideran con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, de la cultura, de la política, de la economía, de la paz. Todo ello a la luz de la sutil alquimia entre el mensaje del Evangelio y la experiencia humana (cf. GS 46).

A la hora de evaluar el alcance espiritual del Vaticano II, hay que tomar en consideración el impulso de *aggiornamento* que Juan XXIII quiso imprimir desde el principio a su concilio pastoral. El último gran texto salido de la pluma del Papa Bueno antes de su muerte habla expresamente del Concilio como la obra del Espíritu Santo: «Ciertamente, el éxito de una obra tan grande exige la colaboración plena y unánime de todos los creyentes, pero no se puede olvidar que el Concilio Ecuménico es, ante todo, la obra del Espíritu Santo, que es al mismo tiempo el corazón de la Iglesia, el autor permanente y el dador de su floreciente primavera. Por eso, bajo su guía y protección, el Concilio será fructífero en toda clase de frutos esperados» [10] .

Un pasaje de *Gaudet mater ecclesia* completa este punto de vista, señalando que el encuentro entre Cristo y la Iglesia constituye la esencia del concilio: «Cada vez que se celebran concilios ecuménicos, estos dan testimonio de la unidad entre Cristo y su Iglesia de una manera festiva y amplían además la luz de la verdad». Juan XXIII añade en varios de sus escritos una definición de concilio más teológica que canónica cuando lo caracteriza como expresión de las cuatro propiedades esenciales de la Iglesia: «La Iglesia católica, reunida en concilio general, expresa de manera perfecta e imponente las cuatro notas fundamentales de su divina institución: su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad» [11] . No era distinta la mente de Pablo VI. Así lo reflejan sus palabras en el discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio Vaticano II (29 de septiembre de

1963): «La Iglesia es un misterio, es decir, una realidad penetrada por la presencia divina y que puede ser siempre objeto de nuevas y más profundas investigaciones» [12] .

En suma: toda la dinámica del Concilio Vaticano II, con el retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas, litúrgicas, asociándose al movimiento ecuménico, adoptando un espíritu de apertura y diálogo con la sociedad moderna y con otras religiones y culturas, podría subsumirse en esta máxima: tomar conciencia del misterio de la Iglesia. A la luz de este análisis condensado de la teología conciliar se puede afirmar que el Concilio ha favorecido una revisión radical de la espiritualidad cristiana al hilo de su característica «concentración eclesiológica». Vamos a plantear seguidamente qué perfil específico puede adoptar una mística eclesial que esté a la altura del impulso conciliar, arrostrando asimismo el panorama pesimista de nuestro tiempo. «A cincuenta años del Concilio Vaticano II –escribe Francisco–, aunque nos duelan las miserias de nuestra época y estemos lejos de optimismos ingenuos, el mayor realismo no debe significar menor confianza en el Espíritu ni menor generosidad» (EG 84).

3. Jalones para una espiritualidad y mística eclesial de futuro

A comienzos de los años setenta del siglo pasado, K. Rahner hizo un análisis teológico de la situación al hilo de estas tres preguntas: ¿dónde estamos?, ¿qué tenemos que hacer?, ¿cómo imaginar una Iglesia de futuro? Transcurrida la primera década del tercer milenio, no solo su diagnóstico sigue conservando vigencia y exactitud, sino que a día de hoy percibimos con más nitidez el «cambio estructural» pronosticado [13] .

Años más tarde, en 1996, M. Kehl volvió a plantearse esos mismos interrogantes, señalando como un elemento característico de nuestra situación hodierna la disociación casi total entre la dimensión teológica y la dimensión empírica de la Iglesia; en otros términos: en la amplia opinión pública, tanto social como eclesial, «predomina una concepción des-teologizada y des-espiritualizada de la Iglesia: la de “Iglesia oficial»” [14] . Esta denominación, «Iglesia oficial», es un puro concepto socio-cultural que sirve para describir a la Iglesia (católica o evangélica indistintamente) como una organización de servicios religiosos, al tiempo que desconoce radicalmente la sustancia *teológica* de la palabra «Iglesia» (comunidad de los creyentes, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo). Para

nuestro objetivo resulta de interés la perspectiva que adopta el jesuita de Fráncfort en el capítulo de pronósticos: es necesario que el cristiano de hoy integre el fenómeno y la realidad de la Iglesia, con tantas luces y sombras, en su relación creyente, esperanzada y amorosa con Dios. Un primer jalón para un misticismo eclesial consiste en volver a mostrar esa conexión entre *empiría* y teología, sin espiritualizar y mistificar las estructuras, pero tratando de espiritualizar nuestro lenguaje. Se trata, por tanto, de alumbrar una experiencia eclesial de cuño espiritual.

a) *Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia*

El mero hablar sobre la Iglesia o la actividad frenética en ella se quedan en la superficie si no alcanzan ese nivel renovador que nace de la experiencia de unión indisoluble entre la vocación cristiana personal y la comunión eclesial de la fe. Ahí late la cuestión eclesiológica por excelencia, «¿por qué la Iglesia?», que a menudo se plantea en los términos de la difícil relación entre la experiencia personal de Dios y la experiencia de una fe colectiva.

Merece la pena recordar el dato angular que ofrecen las lecciones sobre la Iglesia de Yves de Montcheuil (1900-1944), mártir jesuita de la resistencia frente a los nazis. Su primera conferencia, fechada el 13 de noviembre de 1942, aborda el «problema de la Iglesia», es decir, el lugar que la Iglesia debe ocupar en la vida del cristiano, con el deseo explícito de llevar a sus oyentes, desde el mero vivir *en la Iglesia*, a un vivir mucho más *de la Iglesia*, porque la Iglesia juega un papel determinado en el retorno del hombre hacia Dios [15]. Partía de esta sencilla constatación: la pertenencia a la Iglesia es el rasgo característico de la vida religiosa católica: «El catolicismo se distingue de todas las otras formas de vida religiosa, cristianas o no cristianas, por la importancia que da a la Iglesia» [16]. Tomemos nota de la línea de insistencia del jesuita francés: «para el católico, la Iglesia no rige solamente su vida religiosa desde el exterior: ella le es interior». Esta Iglesia visible, y no puramente sobrenatural, le lleva a Cristo, como mediación obligada de la comunicación inmediata con Dios.

Para favorecer una experiencia eclesial de cuño espiritual, M. Kehl ha establecido tres modelos teóricos con sus logros y con sus debilidades: en primer lugar, una identificación con la Iglesia nacida de la meditación espiritual que privilegia, entre las

imágenes bíblicas de la Iglesia, la de esposa de Cristo; esta perspectiva, de gran riqueza mística, puede quedar empañada por una espiritualización de la realidad institucional. Si esta primera perspectiva coincide básicamente con la visión místico-espiritual de la época patristica, cronológicamente cabe hablar de una segunda perspectiva, con un énfasis más dogmático, estructural y jurídico, que se inicia en la época medieval con irradiaciones posteriores de largo alcance; tras la disputa con la Reforma se intensifica la dimensión de la estructura mediadora de la salvación, poniendo en primer plano la constitución jerárquico-sacramental de la Iglesia, una orientación que se consolida en la idea de la *societas perfecta*. En este marco surge una espiritualidad de integración y sometimiento a la Iglesia que proporciona seguridad, amparo y refugio a cambio de obediencia. El peligro de esta espiritualidad eclesial radica en un cierto espíritu de «reserva protegida» y de cerrazón al mundo, que incapacita para la relación y el diálogo en una sociedad pluralista y secularizada.

Un tercer modelo, que coincide con la propuesta de M. Kehl, se sustancia en el lema «la Iglesia como signo de esperanza» y aspira a dar cabida a algunos aspectos fundamentales de la eclesiología vehiculada por el Vaticano II: la comunidad peregrina en camino hacia el reino de Dios, Iglesia santa de los pecadores, con una vocación especial a la solidaridad con los pobres. La experiencia espiritual así buscada pretende aunar los orígenes bíblico-patristicos de la Iglesia con la respuesta adecuada a los desafíos de la sociedad contemporánea. Aquí la realidad social de la Iglesia y su misterio teológico pasan a ser considerados por medio de una relación sacramental, según la analogía del Verbo encarnado (cf. LG I, 8): el trasunto teológico de la comunidad eclesial es ser sacramento del misterio de comunión del Dios uno y trino.

Este tipo de espiritualidad eclesial, centrado en un estilo de vida comunitario y comunicativo, sin renegar de los otros pero relativizándolos, representaría el modelo más gozoso, liberador y de futuro. Ahora bien, la dificultad estriba en hacer que semejante espiritualidad arraigue no solo en la cabeza, sino también en el corazón del creyente de hoy [17]. Por ello, Kehl recomienda, entre otras cosas, meditar con paciencia sobre la Iglesia sin ignorar las dificultades que plantea nuestro actual horizonte. Es el camino que aquí voy a seguir, señalando nuevos jalones con vistas a ofrecer los presupuestos para una eclesiología con un neto talante mistagógico.

b) *La Iglesia, sujeto de la fe y misterio de comunión, como lugar mistagógico*

El puesto que ocupa la Iglesia en el Símbolo de fe establece su relación de dependencia con el Espíritu Santo, que es quien la introduce en el corazón del único misterio cristiano de la salvación. Se puede postular que la idea de «comunión», que va intrínsecamente asociada al Espíritu Santo, es la clave fundamental para la inteligencia del misterio cristiano, es decir, el «nexus mysteriorum». Henri de Lubac ha hablado del círculo perfecto del Credo, cuya fe es una en razón de la unidad de su objeto y de su sujeto. La unidad del objeto consiste en que Dios es uno cuando actúa como trinidad. El Dios cristiano es un Dios vivo, es amor, existe en diálogo y en éxtasis, es decir, saliendo de sí mismo. De máxima importancia es esta reflexión: «El misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva enteramente nueva: el fondo del ser es *communio*» [18]. Desde aquí hay que entender también cómo la unidad del objeto del Credo abarca e incluye también la unidad del sujeto: si la fe trinitaria es comunión, creer trinitariamente significa volverse y caminar hacia la *communio*. Aquí radica el significado más hondo del *credo ecclesiam* como un «creer eclesialmente».

El *yo* de las fórmulas del Credo es así el *yo* comunitario de la Iglesia creyente. La forma específica del sujeto del Credo presupone estructuralmente el *yo* de la Iglesia, llamado a ser *communio* eclesial: «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). La *communio*, como fundamento de la realidad contemplada desde la esencia y vida intratrinitaria divina, define asimismo la entraña íntima del ser eclesial. Como señala el metropolitano de Pérgamo, «una ontología de la persona no concebida como conciencia, sino como relación, constituye la base de la unión mística en la Iglesia» [19]. El Espíritu Santo es comunión y lazo de comunión. San Agustín ha formulado esta idea fundiendo la perspectiva del origen trascendente de la comunión trinitaria y su efecto eclesial por el don del mismo Espíritu: «*Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos habere voluerunt communionem et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum quod ambo habent unum; hoc est per Spiritum Sanctum et Donum Dei*» [20].

Como se lee en la constitución sobre la Iglesia, «el Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los fieles como en un templo (cf. 1 Cor 3,16; 6,19)»; ese mismo Espíritu «que dirige a la Iglesia hacia la verdad (cf. (Jn 16,13), la unifica en comunión y en ministerio y la enriquece con diversos dones jerárquicos y carismáticos» (cf. LG I, 4).

Por su parte, el decreto sobre el ecumenismo afirma que el Espíritu Santo, «principio de la unidad de la Iglesia», es quien realiza la comunión de los fieles y los une a todos en Cristo; y el texto conciliar apostilla: «El modelo y principio supremo de este misterio es la unidad en la Trinidad de personas de un solo Dios, Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2).

Recapitulando: la estructura misma del Símbolo de fe permite avanzar una segunda conclusión sobre la forma de la unión mística en la Iglesia como mística de comunión y de relación. Siendo Dios misterio, la teología será siempre *reductio in mysterium*, de modo que todas las realidades teológicas han de ser remitidas a Dios como al misterio único, estrictamente dicho, desde el cual cobran inteligibilidad y significado. Todas las realidades teológicas de las que habla el Símbolo de fe dependen en último término de su diversa relación con dicho misterio. La Iglesia no es el núcleo del cristianismo, pero en su ser misterio de comunión se refleja el misterio de la Trinidad, y así se dan cita en ella los otros misterios, el Dios uno y trino, la encarnación del Hijo Jesucristo y la deificación del ser humano por la acción del Espíritu Santo [21]. Llegados a este punto, se hace verdad aquella afirmación de Henri de Lubac: «La Iglesia viene a ser para nosotros como el lugar donde confluyen todos los misterios» [22]. En otras palabras: el análisis del puesto que ocupa el misterio de la Iglesia en el Símbolo de fe permite concluir que la Iglesia es «lugar mistagógico» por excelencia.

c) *Cristo, Espíritu e Iglesia: el significado del término «mística» en ecclesiología*

Los Padres y la constitución *Lumen gentium* consideran el misterio de la Iglesia en razón de su relación de origen con la Trinidad, que se deja sustanciar en la descripción de san Cipriano: multitud reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (cf. LG I, 4) [23]. En el pensamiento patristico, el misterio de la Iglesia está ligado al misterio de Jesucristo (LG I, 3.7). Por otro lado, las citas del Espíritu Santo (4.9.11.12.13.15.17.48.50), si bien no son muy numerosas, reflejo del escaso desarrollo de la pneumatología en la teología latina, permiten situarla en la economía del Espíritu, como solían hacer los Padres. Que la Iglesia es un *misterio* (LG I, 5) significa que no es una realidad invisible, sino una comunión que en uno de sus aspectos constitutivos es una sociedad visible, histórica, organizada, dotada de una estructura de gobierno, «como un

sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG I, 1).

Por tanto, a la hora de abrir nuevas perspectivas para una mística eclesial, afrontando el binomio antitético «carisma e institución», es importante subrayar que la dinámica trinitaria desautoriza cualquier unilateralidad, sea cristológica o pneumatológica, pues en ese caso no se respetaría la dialéctica de unidad y de diversidad. En otras palabras: la Iglesia se halla en una doble relación con Cristo y con el Espíritu en su acceso al Padre (Ef 2,18). Desde el planteamiento trinitario hay que asignar a la misión del Espíritu la misma importancia que se le asigna a la misión del Hijo. A la hora de pensar la institución y las estructuras eclesiales, hay que buscar una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología, o sea, la correlación Cristo-Espíritu-Iglesia.

Hace años que Y. Congar reclamó la integración más operativa del Espíritu Santo en la Iglesia y, yendo más allá de la estrecha alternativa entre la perspectiva pneumatológica y el «cristomonismo», restauró en su vigor el doble origen de la Iglesia: las dos misiones del Hijo y del Espíritu comportan al mismo tiempo un momento histórico pasado y una actualidad permanente, de modo que Cristo no es solo *fundador* de la Iglesia, sino su *fundamento* siempre actual; otro tanto cabe decir del Espíritu Santo: ha habido un Pentecostés, como momento decisivo del nacimiento de la Iglesia, pero el Espíritu Santo fue y sigue siendo «co-instituyente de la Iglesia con Cristo» [24] .

De la mano del Vaticano II, la eclesiología ha entrado definitivamente en su fase pneumatológica; en los textos conciliares, la Iglesia ha dejado de presentarse como «continuación de la encarnación», como «Cristo prolongado y expandido», sin menoscabo de la afirmación del misterio de la Iglesia en conexión con el misterio de la encarnación [25] . Porque es claro que la institución eclesial se remite a Cristo en su origen mismo, en orden al establecimiento de los ministerios y de los sacramentos; ahora bien, hasta ahora, el Espíritu era escasamente percibido en el mismo surgir y vivir de la Iglesia, con toda su actividad carismática, con su asistencia a la indefectibilidad de la Iglesia y a su fe, en la forma de la tradición, de la infalibilidad del papa y de los concilios. Por otro lado, se ha hablado con razón de «cristología pneumatológica» para honrar el papel del Espíritu en la encarnación del Hijo, en el ministerio terreno de Jesús de Nazaret, en la resurrección y en la exaltación del Señor. Ello tiene su prolongación en el «hoy» de la actualización de esa salvación realizada «de una vez por todas». Solo así la

pneumatología no es un simple «apéndice» yuxtapuesto a una consideración de la Iglesia exclusivamente cristológica. Como plasmación pionera de esta «eclesiología pneumatológica» podemos mencionar la obra de H. Mühlen, construida sobre la fórmula «*una mystica persona*», que desarrolla la idea del Espíritu Santo, «una persona en muchas personas», un único Espíritu en el Cristo y en los cristianos [26] .

Así se empieza a perfilar el sentido específico que el término «mística» adquiere en eclesiología. La «mística eclesial» revestirá las características especiales que brotan de una síntesis adecuada entre cristología y pneumatología, en la línea señalada por J. Zizioulas [27] : la primera aportación del Espíritu Santo al acontecimiento cristológico es hacer que, por su implicación en la *oikonomía*, Cristo no es solamente un individuo, esto es, «uno», sino «muchos» (1 Cor 10,17). La idea de esta «personalidad corporativa» no se puede concebir sin la pneumatología, que aporta la dimensión de la *comunión* (cf. 2 Cor 13,13). Esta unión mística no es fusión, sino alteridad que se vive desde los diversos carismas aglutinados por el carisma del amor (1 Cor 13,1). Merced a esta función del Espíritu Santo, podemos decir que Cristo tiene un «cuerpo» y podemos hablar de eclesiología, es decir, de la Iglesia como cuerpo de Cristo, un «cuerpo espiritual»: *fuimos bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo* (1 Cor 12,13). La mística «espiritual» pasa por la comunidad, con sus servicios, carismas y ministerios, y es constitutivamente eclesial (1 Cor 12,4-12). Por otro lado, mientras la peculiaridad del Hijo es hacerse historia, la peculiaridad del Espíritu es precisamente la opuesta: liberar al Hijo y a la economía de las ataduras de la existencia histórica. La encarnación y la dimensión cristológica dicen relación a la realidad humana, a la historia y al mundo; pero la encarnación no es el último estadio de la historia de la salvación, sino que representa un punto de llegada que tiene como objetivo la transformación de lo terreno, de la existencia mortal, en la realidad de la resurrección. Así el Espíritu sigue trayendo al cuerpo histórico de Cristo los carismas del futuro, del *eschaton* definitivo que ya ha irrumpido en la historia. La dimensión pneumatológica apunta hacia la pascua y hacia la resurrección. Por tanto, la segunda aportación de la pneumatología a la «mística eclesial» es su orientación escatológica. En suma: esos dos aspectos de la *comunión* y de la *escatología*, anclados en la liturgia bautismal y en la mística eucarística, no solo configuran el ser de la Iglesia, sino que hacen de ella el germen y la anticipación del reino

escatológico en la historia, por la participación en el misterio de Jesucristo, lugar de encuentro de Dios con el género humano.

El mejor resumen de cuanto acabamos de decir lo expresan estas palabras de *Lumen gentium*: «El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo a la muerte con su muerte y resurrección, y lo transformó en una criatura nueva (Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, *los constituyó místicamente su cuerpo comunicándoles su Espíritu*» (LG I, 7). Un poco más adelante, la constitución sobre la Iglesia remacha esta idea, subrayando su alcance escatológico: «Cristo, después de resucitar de entre los muertos, envió su Espíritu vivificador, y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación» (LG VII, 48).

No se llega a comprender hasta el fondo el misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, el único mediador (1 Tim 2,5), sin reconocer que el hecho de la Iglesia está integrado plenamente en el misterio de la salvación. La Iglesia, comunidad de los seguidores del Mesías reunidos por el don del Espíritu en un solo cuerpo, ha nacido del misterio pascual, entrando a formar parte del acontecimiento de la salvación: Cristo la amó y se entregó por ella, haciéndola santa y purificándola con el agua y la palabra, para que se presente ante Él sin mancha ni arruga (Ef 5,25-27). En ella el acontecimiento se ha hecho institución, y por la ley de la encarnación la Iglesia está destinada a traer visiblemente al mundo el don irreversible de la gracia de salvación de Dios para los hombres. Por eso decimos que la Iglesia, cuerpo y esposa de Cristo, es «sacramento» del acontecimiento salvador de Cristo.

4. Conclusión: el espíritu de la nueva evangelización y la novedad de Jesucristo

La cuestión de Dios es mucho más importante que la pregunta por la Iglesia; y, aunque a veces esta segunda se le interponga en el camino, no debería ser así. Del mismo modo que existe una mística teologal, existe y debe existir una mística eclesial. Si la primera consiste en la unión del alma individual con Dios, la segunda significa la unión o el vínculo que unifica a todos los creyentes en el único cuerpo de Cristo. En este caso, la

unión con Dios no tiene lugar en la intimidad de la conciencia individual, sino que discurre en la dirección del descubrimiento de la alteridad. No es el fruto de la introspección, sino del salir al encuentro del Otro y de los otros. Por eso, el corazón de la unión mística eclesial reside en entrar por la gracia en el misterio de la adopción filial divina, como un ser hijos en el Hijo, para reconocer más a fondo el sacramento de Dios, que es el prójimo y, de modo especial, el más necesitado. La mística eclesial es una mística de comunión y de relación, mística de fraternidad, que exhibe la indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo.

No se puede olvidar en el proceso de recepción del Vaticano II el núcleo de su espiritualidad, que el beato Pablo VI designó como la espiritualidad del buen samaritano. En esta línea nos exhortan también estas palabras de Francisco que hablan de las nuevas relaciones que genera Jesucristo:

«Hoy, que las redes y los instrumentos de la comunicación humana han alcanzado desarrollos inauditos, sentimos el desafío de descubrir y transmitir la mística de vivir juntos, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa manera algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación. De este modo, las mayores posibilidades de comunicación se traducirán en más posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos. Si pudiéramos seguir este camino, ¡sería algo tan bueno, tan sanador, tan liberador, tan esperanzador...! Salir de sí mismo para unirse a los otros hace bien. Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia, y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos» (EG 87).

El ideal cristiano está inspirado en el realismo de la dimensión social del Evangelio, que demanda fraternidad de forma permanente, siendo un componente específico de la mística eclesial. El Evangelio –nos ha recordado el Papa– invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro: «La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura» (EG 88).

Si miramos a la Iglesia como una institución más, como cualquier otro grupo humano, no iremos muy lejos. Es imprescindible poner de relieve en la catequesis, en la predicación y en la teología, «de forma mistagógica» (cf. EG 166), que la Iglesia está estrechamente asociada al misterio del Verbo encarnado (LG I, 8), que es el reflejo resplandeciente de la Trinidad (LG I, 2-4), que es el cuerpo de Cristo (LG I, 7) y el sacramento universal de salvación (LG I, 1.9.48), que ha brotado del costado abierto del

Crucificado (LG I, 3), que es el pueblo de Dios en marcha (LG II, 9), pueblo sacerdotal, profético y regio, que anticipa en germen el reino de Dios (LG I, 5.13), siendo labranza de Dios y templo del Espíritu Santo (LG I, 6). Desde el corazón del Evangelio, la Iglesia es la «casa abierta del Padre» (EG 47), cuyas puertas están abiertas de manera especial para los más pobres.

Uno de los escasos pasajes de *Evangelii gaudium* en los que Francisco utiliza la expresión «nueva evangelización» ocurre en el contexto de esta llamada a descubrir a Cristo en los pobres. Dice así: «La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia» (EG 198). A la luz de estas palabras merece la pena evocar aquel gesto simbólico casi al final del Concilio Vaticano II, el llamado pacto de las Catacumbas, es decir, la firma de un breve documento en el que un grupo de obispos se comprometía a hacer llegar a sus Iglesias esa misma voluntad de una Iglesia pobre y para los pobres.

Ahora bien, este exigente programa, que reaviva el mensaje de la parábola del juicio final, solo puede ser sostenido desde la experiencia de la gracia, del Dios que nos *primerea*. Ahí se sitúa la conversión a una espiritualidad misionera, esa que, saliendo del propio amor, querer e interés, produce la alegría del Evangelio. De ello, como decíamos al principio de estas reflexiones, se ocupa el último capítulo de *Evangelii gaudium*, que llama a una evangelización con Espíritu, a una mística capaz de arrostrar las tentaciones de mundanidad y de secularismo. En suma: conversión a una Iglesia pobre, que sale a las periferias, para ser evangelizadores con Espíritu; queda, pues, desterrada la dicotomía que tantas veces se da cuando las propuestas místicas carecen de compromiso social (oración sin compromiso), o cuando el discurso y la praxis sociales fluyen sin espiritualidad (compromiso sin oración). Francisco nos recuerda que la misión es una pasión por Jesús, pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo (EG 268).

Todo su discurso acerca de la alegría del Evangelio fluye desde esta certeza: «Toda auténtica acción evangelizadora es siempre “nueva”» (EG 11). El sustrato de esta apreciación no es otro que la conocida afirmación de san Ireneo en *Adversus haereses*: es Cristo el que «en su venida ha traído consigo toda novedad». Y hay que «aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado cuando recibimos agresiones injustas o ingratitudes sin cansarnos jamás de optar por la fraternidad» (EG 91).

-
- [1] . Véase: A. SPADARO, «La reforma de la Iglesia según Francisco. Las raíces ignacianas», en A. SPADARO – C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Santander 2016, 33-50. Reelaboro mi trabajo: «Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Vaticano II», en J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Madrid 2011, 579-599.
- [2] . J. ZIZIOULAS, «La Iglesia como cuerpo “místico” de Cristo. Hacia una mística eclesial», en ID., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 359-384.
- [3] . Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Teología y santidad», en *Ensayos teológicos I: Verbum caro*, Madrid 1964, 235-268.
- [4] . S. MADRIGAL, *Eclesialidad, reforma y misión. El legado teológico de Ignacio de Loyola, Pedro Fabro y Francisco Javier*, Madrid 2008, 105-139.
- [5] . ZIZIOULAS, «La Iglesia como cuerpo “místico” de Cristo», *o.c.*, 361.
- [6] . K. RAHNER, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, VII, Madrid 1969, 13-35. Cf. K. RAHNER, «Frömmigkeit früher und heute», en *Sämtliche Werke. Glaube im Alltag*, 23, Freiburg 2006, 31-46.
- [7] . «Espiritualidad antigua y actual», 25; «Frömmigkeit früher und heute», 39.
- [8] . J. CASTELLANO, «Le direttive del Vaticano II», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 513-526.
- [9] . J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1986, 7.
- [10] . Cf. H. J. SIEBEN, «La idea del Concilio de Juan XXIII»: *Diálogo Ecueménico* XXXVI/115-116 (2001) 219-250; aquí: 233.
- [11] . *Ibid.*, 235.
- [12] . AAS 55 (1963) 848.
- [13] . Cf. *Cambio estructural de la Iglesia: tarea y oportunidad* (original de 1972).
- [14] . Cf. M. KEHL, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Santander 1996, 68-69; 103.
- [15] . Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, Paris 1956. Véase: B. SESBOUË, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris 2006, 271-294.
- [16] . *Aspects*, 7.
- [17] . KEHL, *¿Adónde va la Iglesia?*, 103-130.
- [18] . *La fe cristiana*, 13.
- [19] . ZIZIOULAS, «La Iglesia como cuerpo “místico” de Cristo», 384.
- [20] . *Sermo 71*: PL 38, 454.
- [21] . Cf. K. RAHNER, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1964, 91.
- [22] . H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 26.
- [23] . H. DE LUBAC, «La constitución *Lumen gentium* y los padres de la Iglesia», en ID., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002, 63-114.
- [24] . Y. CONGAR, «La Iglesia, ¿acercamiento u obstáculo?», en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 235.
- [25] . J. R. VILLAR, «El Espíritu Santo y la Iglesia», en J. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Pamplona 2006, 81-102.
- [26] . Cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974.
- [27] . Cf. «Cristo, el Espíritu y la Iglesia», en *El ser eclesial*, Salamanca 2003, 137-155.

QUINTA PARTE:
RECAPITULACIÓN:
UNA IGLESIA QUE BUSCA CAMINOS NUEVOS

CAPÍTULO 19:
**El Concilio Vaticano II:
remembranza y actualización**

Quisiera abrir estas reflexiones de recapitulación evocando unas palabras que el Papa Francisco dirigió, el 3 de marzo de 2015, al cardenal Poli de Buenos Aires con ocasión de la celebración de los cien años de vida de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina. En el corazón de este evento se situaba la conmemoración de los cincuenta años de la solemne clausura del Concilio Vaticano II. Por ello, Francisco, otrora cardenal de Buenos Aires y gran canciller de la Universidad Católica, reparó en la naturaleza del último Concilio y lo describió como «una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea», «un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio. Y ahora es preciso seguir adelante». Y, a renglón seguido, añadía un interrogante: «¿Cómo seguir adelante?» [\[1\]](#).

Esta es también nuestra tarea. Propongo, por consiguiente, un ejercicio de *remembranza* y de *actualización*, porque volver la mirada hacia atrás no significa retroceder, sino dilatar el horizonte para volver sobre las preocupaciones del presente y proyectar perspectivas de futuro. Hagamos memoria de esa etapa irrepetible que transcurre entre 1962 y 1965. En aquellas jornadas intensas la Iglesia católica profundizó en la conciencia de sí misma, buscó su renovación interior, ensanchó sus propios horizontes y se resituó de forma nueva en el mundo moderno. El binomio *remembranza* y *actualización* puede servir para formular los retos y desafíos que el Vaticano II plantea a la Iglesia y a la teología. Así que lo retomo como hilo directriz y voy a glosarlo con la ayuda de algunos protagonistas y teólogos del Concilio en cuatro momentos: 1) la realidad teológica de la institución conciliar; 2) una sistematización o lectura esencial de la doctrina conciliar; 3) el significado histórico del Vaticano II como movimiento de renovación; 4) líneas de actualización para un relanzamiento de la recepción del Vaticano II.

En realidad, se trata de ir dando repuesta a estas cuestiones: ante un acontecimiento histórico de hace cincuenta años, ¿por qué hacer este ejercicio de memoria? En segundo lugar, ¿de qué modo es objeto de nuestra remembranza el conjunto de los 16 documentos conciliares? ¿Qué es lo que hemos de actualizar? En tercer lugar, ¿qué retos

nos ha legado el Vaticano II como acontecimiento histórico? Finalmente, para sacar algunas conclusiones, retomamos el interrogante del Papa Francisco, «¿cómo seguir adelante?», retraducido en este otro: ¿qué líneas de fondo del Vaticano II determinan el actual momento de recepción a la luz de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*?

1. La realidad teológica de la institución conciliar: el consenso vertical y horizontal de la Iglesia universal

Hablar de los retos y desafíos que nos plantea hoy el Vaticano II presupone, como primera condición, que el Concilio lleva en sí eso que K. Rahner denominó «un significado permanente». Quisiera esbozar el fundamento de esta condición primera desde el análisis de la realidad teológica de la institución conciliar. En este punto tocamos el núcleo de un debate reciente en el estudio del Vaticano II que viene oscilando entre las alternativas que recogen los binomios «acontecimiento y cuerpo doctrinal», «evento y decisiones», «*Ereignis* y *Ergebnis*», «gesto y texto». Es un debate que viene consumiendo y absorbiendo muchas energías en la reflexión sobre la recepción del Vaticano II [2]. Ahora bien, una adecuada teología de la institución conciliar recomienda y exige pensar a la vez el acontecimiento histórico y su resultado doctrinal [3].

La convocatoria del Concilio por Juan XXIII reavivó una oleada de reflexiones –por cierto, hoy bastante olvidadas– acerca de una «teología del concilio» [4]. Los grandes pensadores del momento (K. Rahner, Y. Congar, H. Küng, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx) nos han ofrecido interesantes aportaciones, cuyo común denominador consiste en repensar la estructura colegial y primacial en el marco del misterio sacramental y de comunión que es la Iglesia.

Una de las reflexiones más originales sobre la teología del Concilio, de impronta sacramental, ha salido de la pluma del dominico E. Schillebeeckx, que en sus escritos previos a la celebración del Concilio sobre *La gracia de un concilio ecuménico* y *El próximo concilio de la Iglesia católica* [5] proponía una definición de «concilio» de este tipo: el concilio ecuménico es «la manifestación explícita de la colegialidad apostólica», «el ejercicio de la autoridad eclesial del episcopado universal en comunión de fe con el Papa». Ahora bien, ¿para qué sirve una empresa tan complicada y económicamente tan

costosa como es la celebración de una asamblea mundial de todos los obispos? ¿Para qué vale un concilio ecuménico? «Un concilio –respondía– puede ser una gracia excepcional para la vida de la Iglesia» [6] . De entrada, resulta altamente enriquecedor el encuentro de los obispos del mundo entero, el intercambio de pareceres desde las diversas sensibilidades geográficas y culturales. Ahora bien, tampoco se pueden acallar las dificultades de un concilio ecuménico, tal como se ponen de manifiesto en los congresos mundiales o en los capítulos generales de las órdenes religiosas.

Ante el anuncio de un concilio *ecuménico*, Schillebeeckx ha desplegado una reflexión de gran calado sobre el significado histórico-salvífico del sínodo y su naturaleza sacramental. El teólogo de Nimega lanzaba una mirada de altos vuelos para ofrecer una reflexión que sitúa al concilio en la historia de la salvación desde este punto de vista: «un concilio es algo así como un sacramento» [7] . Su argumentación arranca de esta tesis: «La Iglesia católica romana vive del misterio de Cristo muerto y glorificado, que es el centro de la fe vivida. Esto podemos expresarlo figuradamente de dos maneras: horizontal y verticalmente. Según la doctrina católica, la sucesión apostólica es el sacramento que nos vincula horizontalmente con el misterio del Cristo histórico, y verticalmente con el Señor glorificado» [8] .

La vida de fe de la Iglesia tiene el carácter esencial de la *anámnesis*, es decir, es recuerdo de los acontecimientos de la vida de Cristo tal como han sido testificados por la primitiva Iglesia en el *kérygma* apostólico. De esta manera, horizontalmente, la Iglesia docente encuentra su norma en el hecho histórico y único de Cristo por medio de la acción del Espíritu en ella. Y si la conciencia de fe de la Iglesia primitiva permanece siempre como la regla de la fe para la Iglesia postapostólica, el Señor se encuentra siempre en el origen de la predicación de la Iglesia y de toda definición dogmática.

Ahora bien, existe también verticalmente una vinculación viva entre el Señor y la proclamación apostólica en el sentido preciso que indican las palabras del libro de los Hechos de los Apóstoles: «Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (2,33). Por eso puede decirse que en la *anámnesis* habla el Cristo viviente, de modo que la proclamación apostólica o la enseñanza de la Iglesia posterior es el testimonio del Señor en persona en el ministerio apostólico y por medio del ministerio apostólico.

Formalmente, un concilio es primariamente un acto de la jerarquía de la Iglesia, del episcopado mundial en comunión de fe con el Papa, que desempeña la función del magisterio con vistas a mantener la vida de fe de los cristianos en vinculación con el acontecimiento del misterio de Cristo atestiguado por la Iglesia primitiva. La Iglesia docente es –en perspectiva horizontal– la actualización del *kérygma* apostólico y, al mismo tiempo –en perspectiva vertical–, manifestación actual del Señor celestial, que se entrega a sí mismo en la palabra y en los sacramentos. El Espíritu del Padre y del Hijo dirige continuamente la vida de la Iglesia y del mundo, de forma visible e invisible; sin embargo, hay momentos de densidad especial de esa presencia del Espíritu. Así ocurre en los concilios ecuménicos, empezando por la asamblea de Jerusalén y su certeza: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...» (Hch 15,28). Schillebeeckx extraía como corolario una definición de concilio amasada con la idea de *anámnesis* y de sacramento:

«Así que un concilio ecuménico del episcopado mundial es –como quien dice– la concentración de la acción visible del Espíritu Santo, que hace que “recordemos” todo lo que Cristo hacía y anunciaba durante su vida terrena. Desde este punto de vista, un concilio es algo así como un sacramento: señal de la acción del Espíritu de Cristo a través de la autoridad docente [...]. Lo que ordinariamente ocurre de manera menos llamativa y sin todo el vigor de la proclamación apostólica adquiere en un concilio una forma sobresaliente: el vínculo espiritual infalible de la Iglesia con el Espíritu adquiere aquí forma tangible y casi solemne» [9] .

En este sentido, «un Concilio es un acontecimiento», acontecimiento en el sentido filosófico y teológico explicado por Y. Congar: «Algo distinto a la recurrencia regular de los fenómenos de la naturaleza o a las manifestaciones habituales de una institución; es un hecho que, cuando llega, cambia algo en el presente y en el futuro». Ello no quiere decir simplemente una asamblea más prestigiosa, por la presencia de mitras y el color púrpura. La fuerza del hecho conciliar reside, por el contrario, en lo que tiene de «momento de concentración de la conciencia de la Iglesia en el acto de vivir su fidelidad al Señor Jesús y a su Espíritu, en la confesión y en la celebración de la fe. *Concilium episcoporum est*» [10] .

Sobre este aspecto ha insistido K. Rahner, cuya teología del Concilio toma como punto de partida la naturaleza colegial del episcopado. Su tesis de fondo suena así: el episcopado universal es el sujeto de la potestad suprema en la Iglesia en cuanto colegio que encuentra en el papa su unidad y su vértice [11] . El concilio ecuménico actualiza de manera eminente la dimensión institucional y jerárquica de la Iglesia; solo mediadamente

se hace presente en él lo carismático y no-institucional. Los obispos reunidos en concilio deliberan y deciden sobre cuestiones de fe y de disciplina de la Iglesia universal en virtud de su ministerio, como sucesores de los Apóstoles, no como meros delegados del papa, pero sí en comunión con él.

En su famosa alocución inaugural, Juan XXIII delineaba como primera tarea del Concilio Vaticano II «que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado de forma cada vez más eficaz». Con su famosa distinción entre el «depósito de la fe» y la «formulación de esas verdades», les indicó a los padres el camino de un «magisterio eminentemente pastoral». En otras palabras: el *aggiornamento* o puesta al día exigía profundizar y ensanchar la riqueza de la doctrina revelada a la luz de los signos de los tiempos. En otras ocasiones el Papa Bueno, antiguo profesor de historia eclesiástica, asignó al Vaticano II el número 21 en la lista de «concilios ecuménicos». Y esto no es una trivialidad. Que una asamblea ecuménica de la Iglesia pueda colocarse en la secuencia que inició Nicea significa, nada más y nada menos, que ese acontecimiento constituye, según la conciencia y comprensión de la teología católica, un momento histórico en el que ha tenido lugar la transmisión (*paradosis*) de la fe apostólica de los orígenes [12] . Bajo la asistencia del Espíritu, el concilio intenta comprobar el consenso de las Iglesias, de modo que la combinación del elemento vertical de la tradición apostólica (*parádosis*) con el elemento horizontal de la comunión de las Iglesias (*communio*), representada por los obispos, garantiza la certeza de que se avanza correctamente en el camino común de la fe y de la praxis eclesial.

En suma, la naturaleza especial de la institución conciliar descansa sobre el hecho de ser una actualización en el espacio y en el tiempo del mensaje de la fe de todos los tiempos. Esta competencia recae sobre el colegio episcopal con su cabeza, tal como aflora en la solemne fórmula conciliar *una cum patribus*, acuñada para la ocasión, como expresión de la misma conciencia colegial recuperada por el Concilio [13] . Un Concilio es, en razón de su misma estructura teológica sacramental, remembranza y actualización. El Vaticano II ha sido –según las palabras ya citadas del Papa Bergoglio– «una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea». Ahí radica el valor fundamental de la doctrina sedimentada en sus documentos, a pesar de sus mismos límites [14] .

2. Un intento de sistematización del pensamiento conciliar

La naturaleza teológica de un Concilio nos sitúa ante el reto de su aplicación y de su recepción, nos anima a hacer nuestras sus directrices y nos exige al mismo tiempo un esfuerzo correspondiente de remembranza y de actualización. En esa dirección iba nuestra segunda pregunta: ¿qué es lo que hay que recordar? O, desde la otra vertiente incluida en nuestro lema: ¿qué es lo que hay que actualizar? Este interrogante puede adoptar la modulación resultante de los debates recientes acerca de la hermenéutica de la discontinuidad o la hermenéutica de la reforma: ¿cómo aprehender el espíritu en la letra? A mi juicio, no se ofrece otro camino que el de hacer una lectura esencial de los documentos conciliares que sepa tener en cuenta el espíritu del acontecimiento, a saber, la lógica del *aggiornamento* pastoral y la apertura misionera de la Iglesia al mundo [15]. Este desafío de una síntesis doctrinal y existencial del Vaticano II es verdaderamente imperecedero, una tarea que compete a las nuevas generaciones de cristianos.

Voy a recurrir a un intento de sistematización de primera hora, salido de la pluma de uno de los grandes protagonistas del Concilio y que tiene la ventaja de no estar contaminado por los debates recientes a los que acabo de aludir [16]. Desde la clausura del Vaticano II, Karol Wojtyła se esforzó denodadamente por la puesta en práctica del Concilio en su patria. Disponemos en lengua castellana de una recopilación de escritos redactados entre 1965 y 1977, en los que ha repasado la historia y la doctrina conciliar con la intención de dar a conocer el Vaticano II. En un trabajo de 1967, titulado «la síntesis del pensamiento conciliar», quiso recapitular los logros del Vaticano II manifestados en sus 16 documentos, partiendo de este principio hermenéutico: «El Concilio ha sido un acontecimiento histórico cuyo *esse* y *prodesse* no se limita a las constituciones, declaraciones y decretos, aunque estos constituyen, indudablemente, una objetivación de su pensamiento y acción» [17]. Al concilio como acontecimiento se le concede gran importancia; sin embargo, no hay otro modo de acercarse al significado del Vaticano II que adentrándose en sus contenidos [18].

a) *La clave sustancial: Iglesia ad intra – ad extra*

A la hora de sintetizar los documentos no basta la mera secuencia cronológica de su promulgación, ya que cada uno de ellos hizo un itinerario complejo que, por ejemplo, en

el caso de la constitución sobre la revelación, se extendió durante las cuatro etapas. El orden cronológico de promulgación de los documentos depende en último término del modo de proceder colegial del Concilio. Ello reclama en cada caso un estudio específico de la gestación de los textos. Ahora bien, lo que el entonces arzobispo de Cracovia buscaba era una *clave sustancial* que ordenara los documentos, es decir, que permitiera percibir la relación más profunda entre ellos. Y sugería este hilo conductor:

«La clave para la clasificación de los documentos conciliares podría ser la diferenciación formulada durante el primer período, y por primera vez quizá, por el cardenal L. J. Suenens. Así pues, la principal misión del Concilio consiste, primero, en contestar a la pregunta *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*; y, segundo, en responder a toda una serie de interrogantes que se plantea la humanidad actualmente y que, al preguntarse a sí misma, proyecta también sobre la Iglesia. El Concilio ha de ser eclesiológico, pero no en un sentido estrecho y cerrado de la palabra, sino en un aspecto amplio y abierto a todos los asuntos del mundo contemporáneo» [19] .

Pablo VI, en su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, también había recogido este propósito del Concilio expresado en la fórmula *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*, que él retradujo al binomio *conciencia de la Iglesia – diálogo*. El primer binomio ayudó a perfilar el pensamiento conciliar y, una vez concluido el Concilio, sigue ofreciendo un hilo conductor de ese pensamiento integral. Por su parte, el papa Montini, «gracias a su magistral pareja de conceptos *conciencia de la Iglesia – diálogo* contribuyó a enfocar la naturaleza pastoral del Concilio», tal y como lo había concebido Juan XXIII [20] . El concilio eclesiológico –concluía Wojtyła– era un concilio pastoral: «En efecto, el objetivo del Vaticano II era la *accommodata renovatio* –y no solo una *dogmatica determinatio*– de la Iglesia y, además, una *accommodata renovatio* con una clara orientación pastoral y ecuménica» [21] .

b) *La Constitución Lumen gentium, Ecclesia ad intra, y el principio de renovación*

Partimos de la consideración *Ecclesia ad intra*, si bien, como hemos de ver, este aspecto no se puede separar de la *Ecclesia ad extra*, ya que ambas dimensiones son en la mente del Concilio correlativas y complementarias. Ahora bien, la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* es considerada como el documento principal, de modo que puede decirse, desde su contenido y el orden de sus capítulos, que «todos los documentos que forman el programa íntegro de la renovación (*renovatio*) se sitúan en torno a la constitución sobre la Iglesia, en torno a su contenido doctrinal» [22] . Esta renovación,

que brota de la realidad misma de la Iglesia, concierne a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares. A partir de la constitución sobre la Iglesia se establece una serie de relaciones decisivas: en primer lugar, con la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, que pone de manifiesto la realidad de la Iglesia-misterio y la Iglesia-pueblo de Dios, con su sacerdocio universal y su sacerdocio ministerial o jerárquico.

En segundo lugar, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, enlaza con el comienzo de la constitución sobre la Iglesia, que empieza hablando de las misiones divinas y pone a toda la Iglesia en estado de misión, «hacia fuera», pero precisamente «desde dentro», desde su vitalidad interior: la acción misionera brota de la Iglesia-misterio y se convierte en tarea de todo el pueblo de Dios, pastores, laicos y religiosos. La misión histórica de la Iglesia pone a la constitución sobre la Iglesia en conexión con el decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*.

El capítulo III de la constitución *Lumen gentium* guarda relación con el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, *Christus Dominus*, que contiene las aplicaciones prácticas de la doctrina de la colegialidad. Este mismo capítulo introduce la realidad de los diáconos y de los presbíteros. Además, tanto el decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*, como el dedicado al ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, guardan un vínculo orgánico con este capítulo de la constitución sobre la Iglesia. El capítulo IV, que está dedicado al laicado, establece la base doctrinal para el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado secolar. Este documento guarda una cierta afinidad con la declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*. Finalmente, el capítulo sexto, dedicado a los religiosos, mantiene una estrecha relación con el decreto *Perfectae caritatis*, que exhibe la fórmula clave de la renovación (*accommodata renovatio*), *aggiornamento*, puesta al día [23]. Y apostilla: «La renovación es, pues, un entendimiento nuevo, una nueva visión de la eterna verdad revelada. Ante todo, la renovación es teología, porque ella instituye una nueva madurez de la lectura del Evangelio y de su mensaje» [24].

El término «renovación» tiene un doble sentido: las transformaciones de lo antiguo a lo nuevo o la iniciativa de un comienzo de algo que aparentemente no tiene pasado, como si se tratara del descubrimiento de un tesoro. Wojtyła enumeraba varios ejemplos de esta renovación y en este doble sentido de la palabra: «La enseñanza sobre la participación de todo el pueblo de Dios en la misión sacerdotal, profética y regia de

Cristo, las enseñanzas sobre la colegialidad, sobre la Iglesia *in statu missionis*» [25] . Estas observaciones son importantes para iluminar el significado de su libro *La renovación en sus fuentes*, del que nos ocuparemos enseguida.

En la terminología conciliar, el sustantivo «renovación» va acompañado del adjetivo «acomodada», es decir, se ajusta al grado de conciencia alcanzado por la Iglesia gracias al Concilio. Pero esta renovación *ad intra* es inseparable de una acomodación *ad extra*, que abre la puerta a la consideración de otros documentos conciliares, empezando por el decreto sobre el ecumenismo y siguiendo por la definición de la actitud de la Iglesia hacia el mundo contemporáneo.

c) *El ecumenismo y la Ecclesia ad extra: los tres círculos de diálogo*

En su origen, el esquema sobre el ecumenismo integraba dos capítulos de temática muy específica: uno, sobre la libertad religiosa, y otro, sobre la actitud de la Iglesia hacia los judíos. De ahí surgieron dos documentos independientes: la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Al ordenar los documentos conciliares en la perspectiva de la *Ecclesia ad extra*, parece oportuno comenzar por el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), que atiende a los hermanos separados de Oriente y de Occidente, de modo que el documento sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), que se mueve propiamente en el ámbito de la renovación *ad intra*, puede servir de puente. La constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*), que trata cuestiones fundamentales que afectan a las relaciones con los hermanos separados de Occidente, guarda una estrecha relación con el ecumenismo [26] .

A la hora de sistematizar los documentos conciliares *Ecclesia ad extra*, Wojtyla echaba mano de los tres círculos de diálogo propuestos por Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: el diálogo con los otros cristianos, el diálogo con los seguidores de las otras religiones y el diálogo con los no creyentes y los defensores del ateísmo. A lo largo de su desarrollo, el Concilio fue adquiriendo una conciencia cada vez más intensa de su misión *ad extra* y de la posibilidad y alcance del diálogo, una conciencia que emanaba en realidad de la misma constitución dogmática sobre la Iglesia. Todas estas expectativas de diálogo cuajaron no solo en el decreto sobre el ecumenismo, sino también en la

constitución «pastoral» sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Así las cosas, el primer círculo lo componen *Unitatis redintegratio* y *Dei Verbum*; en el segundo círculo se sitúa *Nostra aetate*; el tercer círculo lo ocupa *Gaudium et spes*. «El documento que vincula, de algún modo, los tres círculos es la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*» [27] .

En esta lectura de conjunto de la doctrina conciliar, Wojtyła da un paso más para afirmar que la declaración sobre la libertad religiosa ocupa un lugar singular a la hora de establecer la correlación y la complementariedad entre la *Ecclesia ad intra* y la *Ecclesia ad extra*, entre «conciencia de la Iglesia y diálogo». Por eso, apela a sus palabras iniciales:

«Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción» (DH 1).

El texto resalta la centralidad de la persona humana, como lo que está más dentro de la Iglesia en su relación con Dios, de manera que la declaración *Dignitatis humanae* es tanto plataforma de diálogo como fuente de autoconocimiento de la Iglesia; por ello esta declaración puede ser considerada como «una especie de *praeambulum* a la constitución dogmática sobre la Iglesia», que descubre al pueblo de Dios en la realidad divina de la Iglesia, comunidad de vida en el Espíritu, principio de verdad y de libertad; por su parte, la constitución pastoral muestra a la Iglesia a través del mundo y en la responsabilidad que tiene contraída con respecto a la dignidad de la persona humana [28] . De esta manera quedamos ante la condición escatológica de la Iglesia desarrollada en el capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que concluye en un último capítulo sobre la participación singular que la Virgen María tiene en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Por consiguiente, podemos iniciar una lectura de los documentos del Vaticano II empezando por los documentos *ad intra*, aunque también se puede comenzar por los documentos orientados *ad extra*, es decir, a partir de la declaración sobre la libertad religiosa y de la constitución pastoral, que nos devolverán a la constitución dogmática sobre la Iglesia y su autoconciencia.

d) *Conclusión: para una mistagogía o iniciación al Concilio*

La figura de K. Wojtyła es altamente representativa no solo por su condición de actor y protagonista del Vaticano II que accede al solio pontificio, sino también por el hecho extraordinario de hallarnos ante el caso de un padre conciliar que redactó una reflexión sistemática sobre el Concilio con el título de *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Con este estudio –escribe en la última página– el autor «desea pagar la deuda contraída con el Concilio Vaticano II» [29]. Ese ensayo, pensado para servir de guía a los trabajos del Sínodo de Cracovia, tiene el hálito de un documento de iniciación y de introducción a la doctrina y al mensaje conciliar, es decir, de *mistagogía* para la participación en el misterio del Vaticano II. Además, el autor ha hecho notar que el libro sale de la pluma de un pastor, de un obispo del Concilio, que escribe como maestro de la fe, no desde la especialización del teólogo [30]. La tesis fundamental de este ensayo puede ser expresada en estos términos:

«El Concilio trajo consigo un gran enriquecimiento de la fe, tanto en el sentido objetivo como existencial. En el sentido objetivo, porque la verdad revelada encontró en su enseñanza la expresión más plena y madura. En el sentido existencial, porque creó condiciones para vivir la fe con más profundidad y madurez, para aquellas actitudes espirituales que corresponden mejor al hombre contemporáneo, y especialmente al cristiano de hoy» [31].

La renovación buscada por el Concilio ha sido de manera eminente un *enriquecimiento de la fe*, conforme a ese pasaje de la constitución sobre la revelación que afirma: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la Verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (DV 8). Desde esta noción de enriquecimiento de la fe se explica el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque «un concilio “puramente” doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar» [32].

Por ello, el Concilio intentó sobre todo dar una respuesta a estos interrogantes: «qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia». «Estas preguntas de carácter existencial –nos indica más adelante– estaban implícitas en el problema central que el Concilio se planteó y que ha formulado en su interrogación inicial: “Iglesia, ¿qué

¿dices de ti misma?”» [33] . Por lo demás, la mutua implicación de esas cuestiones ha determinado *la orientación pastoral del Concilio Vaticano II*. Por su parte, la teología tiene ante sí la tarea de seguir analizando las opciones doctrinales del concilio pastoral: Escritura y Tradición, la pertenencia común a Cristo y a la Iglesia por el bautismo, el valor de las religiones no cristianas, la libertad religiosa, la persona humana y su dignidad, la Iglesia y el mundo.

El Vaticano II comporta un «enriquecimiento de la fe», que Wojtyla ponía en conexión con un concepto existencial de la fe que incluye tanto un «estado de conciencia» como una «actitud creyente». Lo primero se concreta en la «formación de la conciencia» por relación a los grandes temas de la verdad revelada, al hilo del armazón estructural que ofrece el *Credo*: creación, trinidad salvadora, redención del hombre en Cristo y por la Iglesia, el pueblo de Dios peregrino hacia la consumación escatológica. Lo segundo atiende a «la formación de actitudes». Son seis las actitudes que habría que inculcar en el espíritu de los creyentes: misión y testimonio, participación, identidad y responsabilidad, actitud ecuménica, actitud apostólica y construcción de la Iglesia como comunidad. El sentido misionero, la responsabilidad cristiana y la actitud apostólica y ecuménica pueden ser compendiadas en torno a esa actitud de la participación.

La actitud de la *participación* guarda profunda relación con la afirmación conciliar: el Vaticano II ha ligado la misión salvífica a la triple potestad de Cristo, sacerdote, profeta y rey, «uno de los pilares centrales de la doctrina conciliar sobre el pueblo de Dios» [34] . Y Wojtyla pasaba a explicitar cómo el cristiano participa en el triple *munus* (oficio) de Cristo (*munus sacerdotale*, *munus propheticum*, *munus regale*), que forma parte de la definición del laicado (cf. LG IV, 31) y constituye asimismo el contenido del testimonio cristiano.

A todo ello nos inicia el bautismo, generando esa actitud por la cual el ser humano se pone a sí mismo y al mundo en manos de Dios. El Vaticano II ha puesto la participación en la misión profética de Cristo y del testimonio cristiano al lado de la participación en el sacerdocio de Cristo (cf. LG II, 12). El enriquecimiento de la fe que propicia el Concilio aparece con especial densidad en este momento, al hablar del «sentido de la fe», que suscita el Espíritu de la verdad, para «acoger no la palabra de los hombres, sino, como es en realidad, la palabra de Dios» (1 Tes 2,13). El cristiano que, imitando a Cristo, es capaz de vencerse a sí mismo y dominar al pecado, participa en ese

señorío de Cristo y colabora a la realización de su reino. Es la realeza que se ejerce como servicio (cf. LG IV, 36). Esta idea sustenta buena parte de las reflexiones sobre el apostolado seglar y su compromiso en el mundo: «Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció su trabajo de artesano, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios» (GS 43).

Sirvan estas pinceladas para ilustrar esa tarea pendiente de brindar a las nuevas generaciones de cristianos una *mistagogía* o iniciación al misterio del Vaticano II. Enlaza esta tarea con una idea muy acendrada en la valoración que K. Rahner hiciera del Concilio como comienzo y como impulso [35] :

«Un Concilio es, con todo lo que decide y enseña, solo un comienzo y un servicio. El Concilio puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es solo un comienzo. Porque después todo depende de que esas indicaciones y esas verdades arraiguen en el corazón creyente y produzcan en él espíritu y vida. Esto no depende del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todas las personas de la Iglesia y de su buena voluntad. Y por eso el concilio es solo un comienzo».

3. El significado histórico del Concilio Vaticano II como movimiento de renovación

La lectura esencial del cuerpo doctrinal del Vaticano II, según el espíritu del *aggiornamento* pastoral, nos ha proporcionado una respuesta al interrogante: ¿qué es lo que hay que actualizar? De ahí se deriva una gran tarea para todos –grandes y pequeños, hombres y mujeres, pastores, laicos, religiosos– que es muy sencilla y muy compleja al mismo tiempo: tomar conciencia de que la Iglesia somos nosotros, y que nosotros somos responsables de su misión en el mundo. Todos somos *discípulos misioneros*, como estipula el Documento de Aparecida. En la perspectiva del binomio «remembranza y actualización», el Concilio es un don y una tarea. Desde otro punto de vista, desde el análisis del significado histórico del Vaticano II, se nos abren nuevos retos que afectan más directamente al ejercicio de la teología.

Al Papa Benedicto XVI le preocupó el significado histórico del Concilio e hizo valer, frente a la hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura, la hermenéutica de la reforma, tratando de establecer la continuidad del único sujeto Iglesia a través del

tiempo [36] . Y, sin embargo, no es menos cierta la valoración sintética del Vaticano II hecha por el Papa Bergoglio y que hemos citado al principio de estas páginas: «un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio». Y hay que comenzar preguntándose *sine ira et studio* qué es lo que se ha dejado atrás y qué debe quedar atrás en este proceso de actualización, y hay que ir señalando algunas tareas de la teología. De la mano de K. Rahner, un espectador excepcional del tiempo posconciliar, vamos a precisar el alcance histórico del acontecimiento conciliar.

a) *El Concilio como cesura: la despedida oficial de la «epoca piana»*

Cuando solo había transcurrido un decenio de la clausura del Vaticano II, el teólogo jesuita ofreció una reflexión retrospectiva sobre la peculiaridad histórica y eclesiológica del último Concilio:

«Mi tesis fundamental sobre el Concilio Vaticano II apunta al hecho de que en cierto modo señala el fin de la *epoca piana* de la moderna historia de la Iglesia de cara al futuro, que es oscuro, pero que, en cualquier caso, es profundamente distinto del pasado. Así pues, para la Iglesia en su marcha hacia el futuro el Concilio Vaticano II pudo, por una parte, infundir ánimo para ese riesgo de futuro y, por otra, pudo solo proclamar unas normas relativamente abstractas, que no nos ahorran la esperanza en lo desconocido, el riesgo y el experimento con la sola esperanza» [37] .

Y bien, ¿qué entiende Rahner por «epoca piana» de la Iglesia? Desde los parámetros de la historia profana, la *epoca piana* comienza con la Ilustración y la Revolución francesa y concluye con el fin de la Segunda Guerra Mundial y la desaparición del predominio europeo en el mundo, con la planetización de la historia, con el antagonismo entre los bloques del occidente liberal y del este comunista, con la confrontación entre el norte industrializado y el sur del tercer mundo. Este período se corresponde, en la historia de la Iglesia, con los pontificados que van desde Pío VII hasta Pío XII, que han impreso una huella peculiar al ser de la Iglesia durante este período. Desde la Revolución francesa, la sociedad profana y la Iglesia se han separado, de modo que la situación en la que vive la Iglesia va dejando de ser cristiana, de resultados del proceso irrefrenable de secularización. La Iglesia «piana» ha sucumbido a la tentación de afirmarse en su propio ser, de mantener su estilo autárquico de vida, su mentalidad integrista y conservadora, monolítica, jerárquica y clerical.

¿De qué modo el Concilio Vaticano representa esa decisiva cesura o final de la «epoca piana»? Por lo pronto, el mero hecho del Concilio en sí mismo mostró que llegaba a su fin aquella fase histórica, ya que en los círculos teológicos y curiales se tenía la impresión de que, tras el Vaticano I, la Iglesia ya no tenía necesidad de recurrir a un concilio, puesto que el papa podría resolver por sí solo cualquier asunto. El Concilio mostró que el principio colegial y sinodal volvía a reaparecer de modo inequívoco y en todo su esplendor en la estructura de la Iglesia [38]. Quedaba así desterrada esa mentalidad «piana» que hace de los obispos meros funcionarios pontificios, y de las Iglesias locales simples distritos administrativos de un estado regido autoritariamente por un monarca absoluto. El hecho de que se hayan celebrado sínodos episcopales en el tiempo posconciliar certifica la continuidad real del Concilio y su influjo posterior.

El final de la «epoca piana» se advierte también en la teología del Vaticano II. Por ejemplo, en el uso de la Escritura: aun cuando no haya alcanzado siempre en sus textos el nivel de la moderna exégesis histórico-crítica, sí se distancia del estilo teológico que solo utiliza la Biblia a la búsqueda de *dicta probantia*, a favor de una doctrina ya establecida con otros argumentos [39]. Basta, en segundo lugar, poner en relación los esquemas preparados por los teólogos romanos con los documentos promulgados finalmente, o enumerar las doctrinas teológicas emergentes: la realización de la Iglesia en un lugar, la sacramentalidad del episcopado, la revitalización del diaconado, la teología del laicado con sus funciones activas y autónomas, la relación de la Iglesia con el mundo moderno, el significado positivo de las religiones no cristianas, la libertad religiosa.

Más allá del contenido material de estas doctrinas, lo más importante es aquello que constituye lo más sintomático y ejemplar de la teología del Vaticano II: ha hablado con el espíritu de un diálogo abierto al tiempo actual, y no desde el espíritu de uniformidad de la teología neoescolástica, dejando constancia del legítimo pluralismo teológico. De este modo, la teología ha entrado en una interesante fase de transición, con un nuevo planteamiento de la relación de la Iglesia con el mundo sobre el fundamento de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y del decreto *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. En estos documentos la Iglesia ha intentado describir su relación con ese mundo secularizado desde su propia esencia, no desde la imposición a que le obligaran circunstancias externas [40]. Esta cesura se percibe asimismo en la decidida apertura ecuménica de la teología.

Esta cesura se manifiesta también en el ámbito de la vida eclesial y de la liturgia, marcada por la asunción de las lenguas vernáculas en el culto. El Código de Derecho Canónico estaba necesitando una nueva redacción. Podría ocurrir –aventuraba– que el nuevo texto quedara obsoleto por la propia dinámica de la Iglesia, con el desarrollo de la autonomía de las grandes Iglesias regionales, de Iberoamérica, África, Asia, puesto que «la hegemonía cultural de Occidente, que ha sido hasta ahora el entorno de la Iglesia católica romana, ha terminado ya o se encamina a su fin» [41]. Las conferencias episcopales nacionales y continentales han venido siendo un importante instrumento para expresar la propia idiosincrasia, así como la riqueza de la Iglesia universal.

Esta declaración de algunos aspectos a cuya luz se puede examinar la cesura o el final de la «epoca piana» obliga a decir algo sobre los años transcurridos. Anota el hecho doloroso del alejamiento tácito o explícito de grandes masas de cristianos occidentales, la disminución en la práctica dominical, el retroceso de las vocaciones... Estas observaciones dejan paso a una matización:

«Ese estremecedor proceso de secularización como tal solo ha coincidido con el Concilio en el tiempo, sin que propiamente se deba al mismo como a su causa. Afirmar lo contrario sería una injusticia clamorosa contra ese Concilio absolutamente normal, católico y piadoso. Cabría decir, a lo más, que ciertos fenómenos internos de la Iglesia, que están en relación causal con ese proceso de secularización, se han dejado sentir en la Iglesia después y debido al Concilio Vaticano II con mayor contundencia de la que habría sido posible en la “epoca piana”» [42].

El fin de la «epoca piana» significa, antes que nada, la apertura de la Iglesia al futuro. Por tanto, en esta despedida de la «epoca piana» el comienzo está hecho, pero ha sido solo un comienzo. La Iglesia, como pueblo de Dios, emprende un camino, un éxodo, hacia el Señor de la historia.

b) El concilio como primera realización mundial de la Iglesia

En este tiempo o post-historia del Vaticano II, que se ha visto cortejado por tendencias contradictorias, donde muchas esperanzas conciliares no se han cumplido, Rahner seguía pensando que el potencial y la riqueza del Concilio no han quedado invalidados por los sucesos posteriores. En dos reflexiones, fechadas en el año 1979, puesto a la búsqueda de una interpretación fundamental del Concilio, el veterano teólogo enunciaba la siguiente tesis: el Vaticano II ha sido «el primer acto en la historia en que la Iglesia mundial ha

comenzado oficialmente a realizarse como tal» [43] . En el marco de la conexión entre historia de la Iglesia y teología, Rahner considera que el Concilio Vaticano II es «la primera realización oficial de la Iglesia como Iglesia mundial» (*Der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche*) [44] .

Quiere decir que, hasta hace poco, la Iglesia europea y occidental había sido el modelo y patrón exportado al mundo entero. Ahora, cuando comienza a existir un clero autóctono, consciente además de su propia idiosincrasia y responsabilidad, comienza a verificarse esa transformación por la que la universalidad en potencia nos sitúa ante la realidad de la Iglesia mundial en acto: «Esta Iglesia mundial ha actuado en la dimensión de la doctrina y del derecho por vez primera en este Concilio con claridad histórica» [45] . El Vaticano II fue un Concilio de la Iglesia mundial, aun cuando sea indiscutible el sobrepeso de las Iglesias europeas y norteamericanas. Pero el hecho es que el episcopado ha sido, más que nunca, un episcopado que procedía de todos los rincones del mundo y no era puramente el episcopado misionero, exportado desde Europa, como había ocurrido aún en el Vaticano I. A partir de estos presupuestos se planteaba: ¿cuál es el significado permanente de este concilio como concilio de la Iglesia mundial?

La primera modificación en la conciencia eclesial operada por el Concilio viene dada por la desarticulación de la cultura común establecida por la lengua latina, sin perjuicio de que el latín sea el patrón para esas otras liturgias regionales. El hecho es que la utilización de la lengua vernácula en la liturgia señala de forma inequívoca esa evolución hacia una Iglesia universal. En segundo lugar, las afirmaciones de la constitución pastoral y del decreto sobre la libertad religiosa, con su valoración de las otras religiones, establecen una nueva orientación de la Iglesia universal, instalada en medio de diversas culturas y civilizaciones no cristianas. En tercer lugar, la teología del Concilio se encuentra en una fase de transición, en clara evolución desde una teología de impregnación neoescolástica a una teología que se esfuerza por proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas de los hombres de nuestro tiempo, de una manera mucho más contextual, surgida en las diversas latitudes de nuestra tierra [46] . En cuarto lugar, bajo esta perspectiva, «el Concilio significa una cesura en la historia de la relación de la Iglesia católica tanto con las otras Iglesias y comunidades cristianas como con las religiones mundiales no cristianas» [47] . Finalmente, la Iglesia universal toma conciencia de su responsabilidad y

de sus tareas de cara a la entera humanidad, desde un optimismo en la salvación que Dios ofrece a todos. Por eso concluye:

«La Iglesia se ha hecho nueva en este Concilio, porque ha llegado a ser Iglesia mundial y, como tal, anuncia en el mundo un mensaje que, si bien era ya siempre el mensaje de Jesús, hoy sin condiciones y con más vigor que antes es anunciado de un modo nuevo. En las dos perspectivas, en la del mensajero y en la del mensaje, ha ocurrido algo nuevo que es irreversible, que permanece» [48] .

Esta interpretación fundamental, según la cual en este Concilio la Iglesia ha comenzado a operar como Iglesia mundial, se encuentra todavía en un estado germinal [49] . Desde estos presupuestos ha hecho una relectura teológica de la periodización histórica del cristianismo. En la historia de la Iglesia se pueden distinguir tres épocas de muy desigual duración: 1) el breve período de judeo-cristianismo; 2) el período que se inaugura con la inculturación del cristianismo en el círculo cultural del helenismo, de la cultura y la civilización europeas; 3) el período que acaba de comenzar y que podemos reconocer con lo que, desde el punto de vista doctrinal y ministerial, representa el Concilio Vaticano II: el espacio vital de la Iglesia es el mundo entero [50] . Es interesante notar en este momento que G. Gutiérrez asumió esta interpretación teológica del Concilio para explicar su recepción en Latinoamérica a través de las conferencias de Medellín y Puebla [51] , su maduración específica, a la luz de esta pregunta: ¿cómo ser sacramento universal de salvación en un continente marcado por la pobreza y la injusticia?

En esta transición desde la Iglesia occidental a una Iglesia mundial hemos de afrontar el reto de una consecuente inculturación del cristianismo en África, Asia, Iberoamérica. En su opinión, se está produciendo una cesura comparable a la que supuso teológicamente el esfuerzo de Pablo de Tarso en orden a la expansión del cristianismo de los gentiles. De cara al futuro es importante caer en la cuenta de las profundas diferencias existentes entre las culturas, y hay que sacar con sabiduría paulina las consecuencias oportunas, de modo que, si la Iglesia sigue siendo Iglesia occidental, estará traicionando el sentido profundo que el Vaticano II le ha dado.

El Concilio, es decir, el colegio episcopal con el Papa y bajo el Papa, es el sujeto activo de la autoridad suprema en la Iglesia. La reflexión sobre este supremo gremio colegial llevada a cabo por el Vaticano II sugiere una última consecuencia: una Iglesia

mundial, de dimensiones planetarias, que prenda en las diversas culturas de la Tierra, no puede ser regida por el mismo sistema centralista que fue propio de la «epoca piana».

4. «No apaguéis el Espíritu»: un lema para seguir adelante

En el tramo final de estas reflexiones sobre el Vaticano II, quisiera evocar el hilo conductor de una conferencia que K. Rahner pronunció, el 1 de junio de 1962, en Salzburgo: «No apaguéis el Espíritu» (1 Tes 5,19) [52], que puede servir de lema para una actualización del Vaticano II. Rahner partía de este interrogante: ¿a quién se le va a pasar por la cabeza querer oponer obstinadamente resistencia al Espíritu Santo? ¿Cómo podría la Iglesia apagar ese Espíritu que, según el Apóstol, actúa de múltiples formas?

En el caso del Vaticano II, desde sectores tradicionalistas, no han faltado intentos de apagar el Espíritu, unos radicalmente anti-concilio, otros más sutiles que le reconocen un vago sentido pastoral para aminorar y rechazar la fuerza doctrinal de sus enseñanzas [53]. Por eso, la exhortación «no apaguéis el Espíritu» conserva su valor y se convierte en un imperativo urgente. Ahora bien, también nos interpela sobre nuestro cansancio y rutina: ¿qué queremos los cristianos para los próximos años? ¿Tenemos el coraje suficiente para ocuparnos de las grandes cuestiones de hoy? ¿No son nuestra predicación y nuestro anuncio de la fe demasiado tradicionales? ¿Por dónde quiere soplar hoy en nuestra Iglesia ese Espíritu que todo lo renueva y que parece soplar desde el sur? Todo lo que hay de bueno y ya conseguido en la Iglesia posconciliar no puede dispensarnos del imperativo inscrito en la difícil pregunta: ¿qué hemos de hacer para no apagar el Espíritu?

En el fondo, este interrogante viene a coincidir con el interrogante inicial del Papa Francisco: ¿cómo seguir adelante? El Papa argentino, ya lo hemos indicado, ha perdido poco tiempo en especulaciones sesudas sobre la recepción y la hermenéutica del Vaticano II. En su primera entrevista, en un tenor semejante a su mensaje a la Universidad Católica de Buenos Aires, afirmó escuetamente: «El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio» [54]. Ahora bien, su exhortación apostólica sobre «la alegría del Evangelio» incluye –desde su neto carácter programático–

una serie de elementos que propician un relanzamiento de la recepción del Vaticano II en sus líneas más profundas.

Dicho en forma de tesis: la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* contiene un genuino impulso misionero que no solo hunde sus raíces en el acontecimiento conciliar, sino que además proyecta para el futuro una clave inequívoca de aplicación y recepción del Concilio con su llamada a la «transformación misionera de la Iglesia», según reza el título de su capítulo primero (EG 19-49). En términos de la filosofía hermenéutica se puede decir que es posible trazar una fusión de horizontes entre las intenciones más fecundas de los Papas del Concilio, san Juan XXIII y el beato Pablo VI, sostenidas a su vez por el magisterio de sus sucesores, san Juan Pablo II y Benedicto XVI, y las propuestas del Papa Bergoglio [55] .

«No apaguéis el Espíritu» significa, en primer término, dar curso a esa metáfora de una «Iglesia en salida», que entraña una visión de Iglesia como comunidad misionera: «La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión “esencialmente se configura como comunión misionera”» [56] . La andadura del Vaticano II arranca del mandato misionero del Señor (cf. Mt 28,19-20) que está en la base del plan de Suenens para el Concilio. La intuición de fondo era muy sencilla: el trabajo conciliar se debía organizar en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz). El prelado belga consideraba que la intención de Juan XXIII de un concilio *pastoral*, formulada en su alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, significaba poner «a toda la Iglesia en estado de misión» [57] .

Al leer el pasaje de la exhortación apostólica del Papa Francisco, que habla de «constituírnos en todas las regiones en estado permanente de misión» (EG 25), nos reencontramos con la aspiración más honda que asistía internamente al plan del concilio pastoral vislumbrado por Juan XXIII y corroborado por Pablo VI en su encíclica programática *Ecclesiam suam*. Poco después de la clausura del Concilio, como hemos recordado (en el capítulo 11), J. Ratzinger redactó un estudio sobre la misión en los documentos conciliares a la luz de este presupuesto: si se quiere calibrar cuál es el peso específico de un tema conciliar, no basta con indagar qué dice el documento

correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esa materia en el repertorio general de los otros textos aprobados. En consecuencia, aquel ensayo rastreaba las afirmaciones conciliares sobre el tema misionero fuera del decreto *Ad gentes*. De entrada, identificaba su fundamentación en la constitución sobre la Iglesia y reconstruía su presencia en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar el problema mismo de las misiones, es decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas; por consiguiente, tomaba en consideración las declaraciones sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

En suma: la apertura misionera de la Iglesia es un transversal del Vaticano II, que fue relanzado por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y por la encíclica *Redemptoris missio* (1990) de san Juan Pablo II. Estos documentos, forjadores de la llamada *nueva evangelización*, constituyen, junto con el documento final de Aparecida (2007), los verdaderos pilares de *Evangelii gaudium*, cuyo primer capítulo arranca del mandato misionero de Jesús (EG 19): «Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20). «Hoy, en este “id” de Jesús –escribe Francisco– están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera» (EG 20).

Ahora bien, en la mente del Papa Bergoglio esta dimensión misionera está al servicio de la reforma permanente de la Iglesia. «No apaguéis el Espíritu» significa, en segundo lugar, la profunda renovación de las estructuras eclesiales. El programa de Francisco se puede condensar en esta frase: «Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda la estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para la evangelización» (EG 27). Bergoglio –según revela su estrecho colaborador, monseñor Víctor Fernández [58]– admira profundamente el pensamiento de Pablo VI en este aspecto concreto:

«Está en la línea de la encíclica *Ecclesiam suam*, según la cual “la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio... De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia –tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada– y el rostro real que hoy la presenta... Brota, por lo tanto, un anhelo

generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí”. Por consiguiente, una reforma de sí misma por fidelidad a Cristo» [59] .

Es notable, por tanto, esta conexión entre misión y reforma. De ahí que la exhortación acuda explícitamente al pasaje del decreto sobre el ecumenismo que habla de una reforma permanente de la Iglesia por fidelidad a Jesucristo (UR 6): «Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación. [...] Cristo llama a la Iglesia peregrinante a una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad» [60] . La clave de la eclesiología pastoral del Papa Francisco se sustancia en esta cláusula: «conversión misionera para la reforma de la Iglesia». La evangelización cuestiona el ser y la vida de la Iglesia. Y bien, ¿qué éxodos ha de emprender la Iglesia en salida misionera? ¿Cuál es el programa de reforma o cuáles son las salidas de esta Iglesia?

En primer término, salir de la «introversión» eclesial. Hacer real este descentramiento exige una conversión misionera de las estructuras: la parroquia, las comunidades de base, las pequeñas comunidades y movimientos. Las Iglesias locales, sujeto primario de la evangelización, deben situarse «en salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales» (EG 30). La pastoral en clave misionera ha de abandonar el cómodo criterio del «siempre se ha hecho así» (EG 33). Hay que repensar los objetivos, la estructura, el estilo y los métodos de evangelización en las propias comunidades. Por otro lado, este descentramiento incluye un proceso de «descentralización» (EG 16) que habrá de plasmarse en el modo de ejercicio de la autoridad primacial, del relanzamiento de las conferencias episcopales (EG 32), de la puesta en práctica de los mecanismos de participación previstos en el Código de Derecho Canónico (EG 31). Francisco valora muy positivamente la experiencia ortodoxa de la colegialidad y de la sinodalidad (EG 246), de la que nuestra Iglesia tiene mucho que aprender.

En este proceso de descentramiento existe una forma perversa de apagar el Espíritu, que es la enfermedad de la «mundanidad espiritual». Se trata de una enfermedad que puede afectar a los agentes pastorales (EG 93-97), pero que en realidad es un diagnóstico sobre la organización y el funcionamiento de las mismas estructuras eclesiales, estructuras rígidas y poco acogedoras de nuestras parroquias y comunidades, a las que

les falta espíritu evangélico, de modo que buena parte de los bautizados no experimentan con gozo su pertenencia a la Iglesia (EG 63). Esta mundanidad espiritual combina el vivir centrado en sí mismo con una apariencia religiosa vacía de Dios. En el fondo, so pretexto espiritual, lo que se hace es «buscar, en lugar de la gloria de Dios, la gloria humana y el bienestar personal» (EG 93). En esta línea, la Iglesia queda reducida a una institución de origen y gestión humana, «clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos». Para salir de esa mundanidad espiritual «hay que poner a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. ¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!» (EG 97).

Superar la enfermedad de la mundanidad espiritual es una condición indispensable para alumbrar una Iglesia pueblo de Dios que anuncie el Evangelio: «Este sujeto de evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es, ante todo, un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador» (EG 111). Estas reflexiones de la exhortación apostólica recrean el contenido del capítulo II de la constitución *Lumen gentium*, dando curso a las perspectivas eclesiológicas que han madurado en la reflexión pastoral de la «teología del pueblo» desplegada en Argentina [61] .

Como en el texto de *Lumen gentium*, la categoría «pueblo» pone de manifiesto la común dignidad bautismal de todos los cristianos. Entre ellos no hay más diferencias que las que afectan al servicio: la minoría de los ministros ordenados se encuentra al servicio de la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos (EG 102). Esta eclesiología «popular» recuerda que todo el pueblo es misionero y ha recibido el encargo de anunciar el evangelio (EG 112-114). «No apaguéis el Espíritu», porque esta noción de «pueblo de Dios» incluye a todos, laicos y ministros, parroquias y movimientos, con todos sus carismas. De manera especial subraya la presencia del *sensus fidei* en todo el pueblo de Dios, su infalibilidad *in credendo*: «ahí actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar» (EG 119). Francisco invita a cada bautizado a vivir esa misión como verdadero protagonista, a experimentar esa llamada a evangelizar como dirigida personalmente a él (EG 119-126). Y en cuanto al estilo evangelizador, nos recuerda que el Evangelio se anuncia eclesialmente, viviendo el «gusto espiritual» de ser pueblo (EG 268-274).

En la noción de «pueblo de Dios» anida un reto que significa un éxodo y una salida de la Iglesia, el de la catolicidad inculturada: el único pueblo de Dios «se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su propia cultura» (EG 115-118). La cultura se entiende aquí como la totalidad de la vida de un pueblo, de modo que es un instrumento muy apto para entender las diferentes formas de vida que se dan cita en el pueblo de Dios, en Asia, en África, en Latinoamérica. En una palabra: no existe una única cultura cristiana, sino que «la gracia supone la cultura». La Iglesia es un pueblo con muchos rostros, y nadie puede sacralizar vanidosamente la propia cultura.

Francisco prolonga así la tesis rahneriana acerca del Vaticano II como «el primer concilio de la Iglesia mundial». En su desarrollo interno, la Iglesia de América Latina hizo notar su presencia corporativa a través de las grandes personalidades del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM): Helder Câmara, Manuel Larraín, Marcos MacGrath... Con este objetivo de hacer propio el mensaje conciliar y de aplicarlo a sus comunidades empezó a preparar la segunda conferencia general de los obispos de Latinoamérica, que tuvo lugar en Medellín (1968), dando curso a una recepción selectiva y creativa del Concilio expresada en la maduración de la opción preferencial por los pobres, que ha llegado hasta Aparecida, a través de Puebla y Santo Domingo.

Una Iglesia en salida es una Iglesia que sale a las periferias. En este sentido, Francisco ha hecho una llamada a ser «una Iglesia de los pobres y para los pobres». Este había sido un desiderátum de san Juan XXIII, formulado en su famoso discurso radiofónico del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración del Concilio. Esta línea de fondo fue retomada por el cardenal Lercaro en su intervención en el aula del 6 de diciembre de 1962, cuando se buscaba un plan orgánico para el Concilio. Esta problemática no estuvo ausente en los debates conciliares y en la mente de los padres. Durante el despliegue del Vaticano II, el grupo *extra aulam* denominado «la Iglesia de los pobres» se esforzó para que los documentos conciliares asumieran los problemas del subdesarrollo y del tercer mundo, con una plasmación específica en la constitución sobre la Iglesia (LG 8), en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 5) y en el mismo arranque de la constitución pastoral, que habla de una Iglesia sensible a las alegrías y a las esperanzas de los hombres, en particular de los más pobres (GS 1).

«No apaguéis el Espíritu» significa, por tanto, revalidar el sentido profundo del *pacto de las catacumbas*, el llamado esquema XIV, firmado por un grupo de obispos

poco antes de la clausura del Concilio, que entraña un modo de ser Iglesia servidora de los pobres y que habla de un modo nuevo de ejercer el ministerio pastoral en esta clave de servicio.

Con su idea de una Iglesia «madre de corazón abierto», «una Iglesia con las puertas abiertas», «llamada a ser siempre la casa abierta del Padre», Francisco actualiza con una especial intensidad la lógica y la medicina de la misericordia, que trae a la memoria las palabras decisivas de la alocución inaugural del Concilio Vaticano II, *Gaudet mater Ecclesia*. Esta es la alegría del Evangelio.

[1] . El origen de este texto es la conferencia pronunciada en Buenos Aires con ocasión del Congreso «El Concilio Vaticano II. Memoria, presente, perspectivas» (1-3 de septiembre de 2015). Retomo con leves modificaciones el texto publicado: S. MADRIGAL, «El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización»: *Teología* LII/117 (2015) 131-163.

[2] . M. FAGGIOLI, *Vatican II: The Battle for Meaning*, Paulist Press, New York 2012. ID., *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Ed. Dehoniane, Bologna 2013. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Publicaciones de la Universidad P. Comillas – Ed. San Pablo, Madrid 2012, 150-161.

[3] . Cf. S. MADRIGAL, «Pensar el Concilio Vaticano II como acontecimiento y como texto»: *Sal Terrae* 101 (2013) 303-326. No es casual que C. Théobald abra su voluminoso trabajo sobre la recepción del Concilio con un capítulo dedicado a la cuestión «qué es un concilio». Cf. C. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, 49-123. Véase su conclusión acerca de los cuatro puntos cardinales de una teología de la institución conciliar (pp. 119-123).

[4] . Cf. H. J. SIEBEN, «“Zur Theologie des Konzils”. Wesensbestimmungen zu Beginn des Zweiten Vatikanums», en ID., *Katholische Konzilsdebatte im 19. und 20. Jahrhundert*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1993, 244-277. Cf. S. MADRIGAL, «Naturaleza y teología del Concilio», en C. IZQUIERDO – J. BURGGRAF – F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, Eunsä, Pamplona 2006, 156-159.

[5] . Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1969, 7-18 y 19-29, respectivamente. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 2012, 169-180.

[6] . E. SCHILLEBEECKX, «La gracia de un concilio ecuménico», en *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 13.

[7] . «El próximo concilio de la Iglesia católica», en *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 23.

[8] . *Ibid.*, 21.

[9] . *Ibid.*, 22-23.

[10] . Y. CONGAR, «Regard à l'occasion du 20^e anniversaire», en *Le Concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 53-54.

[11] . «Para una teología del concilio», en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 275-299. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 29-36.

[12] . H. J. SIEBEN, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010, 181-190.

[13] . G. ALBERIGO, «Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II», en *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2009, 271-306.

[14] . Véase, en este sentido: S. MADRIGAL, «Giuseppe Dossetti: Un balance inconformista del Concilio Vaticano II», en J. L. CABRIA – R. DE LUIS CARBALLADA (eds.), *Testimonio y sacramentalidad*. Homenaje al Prof. S. Pié-Ninot, Ed. San Esteban, Salamanca 2015, 489-515.

[15] . Remito a los capítulos 7 («Iglesia pre-conciliar e Iglesia post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral») y 8 («Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II») de mi libro *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 162-180 y 181-206, respectivamente.

[16] . El Sínodo extraordinario de 1985, a la búsqueda de una nueva fase de recepción que fuera capaz de superar la contestación y la restauración, salía al paso de las dificultades de interpretación de los documentos del Concilio *pastoral*, ofreciendo en su Relación final una serie de criterios hermenéuticos: a) hay que tener en cuenta todos los documentos y su conexión para exponer de forma íntegra el sentido de las afirmaciones conciliares; b) no se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; c) no se deben disociar la letra y el espíritu del Concilio; d) el Vaticano II ha de ser entendido en continuidad con la gran tradición de la Iglesia; e) del Concilio se recibe luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. Cf. W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones conciliares», en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415.

[17] . K. WOJTYLA, «La síntesis del pensamiento conciliar», en ID., *Un pastor al servicio del Vaticano II*, BAC, Madrid 2014, 35-65; aquí: 39-40.

[18] . Cf. K. WOJTYLA, «La lógica interna del Vaticano II. Intento de ordenar los documentos conciliares para su presentación», en *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 429-430.

[19] . K. WOJTYLA, «La síntesis del pensamiento conciliar», o.c., 43.

[20] . *Ibid.*, 45.

[21] . «La lógica interna del Vaticano II», o.c., 432.

[22] . «La síntesis del pensamiento conciliar», o.c., 47.

[23] . Estos términos quedan enlazados expresamente por K. WOJTYLA, «La teología y los teólogos en la Iglesia posconciliar», en *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 83.

[24] . «La síntesis del pensamiento conciliar», o.c., 51.

[25] . *Ibid.*, 51-52. Un desarrollo de estas ideas puede verse en su trabajo «La idea de pueblo de Dios, la santidad de la Iglesia y la misión de los laicos» (*Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 99-116).

[26] . *Ibid.*, 56. En una especie de retractación ha subrayado con más fuerza la entidad teológica de la constitución *Dei Verbum*. Véase: «La importancia de la *Dei Verbum* en la teología», o.c., 67-75.

[27] . «La síntesis del pensamiento conciliar», o.c., 58. Cf. «Derechos de la persona a la luz del Concilio Vaticano II y del Sínodo de los Obispos de 1974», 405-426.

[28] . *Ibid.*, 61.

[29] . JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1982 (original de 1972), 338.

[30] . *La renovación en sus fuentes*, o.c., 5. Para una presentación más detenida, véase: S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar*, o.c., 101-132.

[31] . «El problema de la realización del Concilio en Polonia», o.c., 457.

[32] . *La renovación en sus fuentes*, o.c., 11.

[33] . *Ibid.*, 163.

[34] . *Ibid.*, 177.

- [35] . K. RAHNER, «Die Zweite Konzilsperiode», en *Sämtliche Werke*, 22/1, 423-424.
- [36] . G. RICHI, «La hermenéutica del Vaticano II: desde 1985 hasta Benedicto XVI»: *Scripta Theologica* 45 (2013) 603-635.
- [37] . «Rückblick auf das Konzil», en *Sämtliche Werke*, 24/1, 310-322; aquí: 311. Es el texto de una conferencia pronunciada en Zürich (28 de septiembre de 1975). Cito la traducción castellana: K. RAHNER, «Mirada retrospectiva al Concilio», en ID., *Tolerancia – Libertad – Manipulación*, Barcelona 1978, 136-166; aquí: 138.
- [38] . S. MADRIGAL, «Colegialidad y sinodalidad: *aggiornamento* en las estructuras de gobierno», en ID., *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 297-340.
- [39] . Véase: TH. SÖDING, «Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*», en J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Herder, Freiburg 2012, 423-448.
- [40] . Véase: K. RAHNER, «Reflexiones sobre la problemática teológica de una constitución pastoral», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et spes»*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1968, 19-43.
- [41] . «Mirada retrospectiva al Concilio», o.c., 153.
- [42] . *Ibid.*, 157.
- [43] . «Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», en *Sämtliche Werke*, 21/2, 958-969; aquí: 959.
- [44] . «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», en *Sämtliche Werke*, 21/2, 970-981; aquí: 971. Hay traducción al español: «Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II»: *Razón y Fe* 200 (1979) 186-191. Véase: G. WASSILOWSKY, *Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Deutung* (Rahner Lecture 2012), en <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/8551> .
- [45] . «Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», 959.
- [46] . Cf. K. RAHNER, «Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil», en *Sämtliche Werke*, 21/2, 826-849.
- [47] . «Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils», 964.
- [48] . *Ibid.*, 969.
- [49] . «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», 971.
- [50] . *Ibid.*, 975.
- [51] . G. GUTIÉRREZ, «La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico “La Iglesia y los pobres”», en G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, 213-237.
- [52] . «Lösch den Geist nicht aus!», en *Sämtliche Werke*, 21/1, 23-33. La traducción castellana, «No apaguéis al Espíritu», puede verse en *Escritos de Teología*, VII, 84-99.
- [53] . Cf. J.-H. TÜCK, «Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel», en ID. (ed.), *Erinnerung an die Zukunft*, o.c., 85-104.
- [54] . *Razón y Fe* 268 (2013) 267.
- [55] . Remito a mi estudio «Iglesia en salida: la misión como tema eclesiológico»: *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015) 425-458.
- [56] . *Evangelii gaudium*, 23. La cita interna está tomada de la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 32.
- [57] . L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Edicep, Valencia 2000, 95.
- [58] . V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, San Pablo, Madrid 2014, 32-33.

[59] . La cita en EG 26.

[60] . Nuevamente en EG 26.

[61] . Véase el capítulo «El pueblo. ¿Qué pueblo?» en V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 121-141.

CONCLUSIÓN:
**Evaluación eclesiológica
del «efecto Francisco»**

Hemos puesto el capitulario de este libro bajo la divisa del «giro eclesiológico» en la recepción del Concilio, centrando nuestra atención en el último lustro, un periodo eclesial que ha estado marcado por el cambio en el pontificado, en el tránsito de Benedicto XVI a Francisco. Al final de este recorrido, la primera constatación es una acrecida ocupación y preocupación por el acontecimiento conciliar, que ha deparado una nueva reflexión sobre la realidad y la misión de la Iglesia y sobre su reforma. A la hora de sacar algunas conclusiones, se impone una reflexión sobre la naturaleza de ese viraje eclesial que, a mi juicio, no tiene el aire de una ruptura y una discontinuidad, pero sí tiene acentos inequívocos, el aire renovado de otro Pentecostés del Espíritu, un proceso que demanda una evaluación eclesiológica del llamado «efecto Francisco».

En realidad, el Concilio Vaticano II fue *prima facie* un giro eclesiológico. Así lo supo reflejar de forma paradigmática el discurso pronunciado por Monseñor Elchinger en los primeros días de diciembre de 1962, cuando en el aula conciliar empezó a debatirse el esquema *De Ecclesia*:

«Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy se descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior».

El proceso de recepción conciliar nos ha introducido en esa dinámica envolvente que encierra las más nobles paradojas eclesiológicas: institución-comunión, misterio-historia, tradición-reforma, papa-obispo, primado-colegialidad, jerarquía-pueblo de Dios, laicado-clero, persona-comunidad, servicio-autoridad, *sensus fidei*-magisterio, unidad-pluralidad, vida interior-misión, persona-comunidad, santidad-pecado, autoconciencia-diálogo, universalidad-particularidad, centro-periferia. Inmersos como estamos en esta dinámica, ¿hacia dónde quiere llevar el Papa Francisco a la Iglesia? Para responder a la pregunta conviene reconocer su manera característica de aproximarse al acontecimiento conciliar.

En las palabras que dirigió a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires, con ocasión de la celebración de su centenario y de los cincuenta años de la clausura del Concilio, a primeros de septiembre de 2015, recordó el mensaje de Juan XXIII en su discurso *Gaudet mater Ecclesia*: «Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina, del *depositum fidei*, y otra la manera de formular su expresión». Cabe hablar del principio de *sustancialidad*; al menos en esos términos se dirigió a la Congregación General 36 de los jesuitas, recordándoles lo necesario y sustancial de la Fórmula del Instituto para manejarse sin parálisis en medio del permanente devenir de las cosas. Ese principio de sustancialidad permite seguir caminando, tomando en consideración lo circunstancial y lo contingente de los «lugares, tiempos y personas». Podría decirse que esta convicción refleja su modo de apropiación del principio del *aggiornamento* pastoral deseado por san Juan XXIII y por el beato Pablo VI. Francisco ha recogido el testigo de la mano de Benedicto XVI, que habló de «una hermenéutica de la reforma», considerando que «la Iglesia es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino». El Concilio ya había practicado esa hermenéutica de la reforma, y el Papa argentino ha querido «radicalizar» ese impulso en el sentido que enseguida explicaremos.

Francisco ha perfilado la sustancialidad del Concilio en términos claros y distintos: esa sustancialidad no es otra que el Evangelio; como afirmó en su primera entrevista, «el Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. El Vaticano II produjo un movimiento de renovación que viene, sencillamente, del mismo Evangelio». Como indica también el título de su exhortación apostólica programática, *Evangelii gaudium*, se trata de ir a las «raíces» del Evangelio. Al final de su primer año de pontificado confesó: «Para mí, la gran revolución es ir a las raíces, reconocerlas y ver lo que esas raíces tienen que decir a día de hoy» [1]. Hay que renovarse desde «la eterna novedad del Evangelio» (EG 11).

Ahora estamos en situación de responder a nuestro interrogante: Francisco quiere para la Iglesia una reforma radical en la clave de la conversión misionera de todo el pueblo de Dios para ser plenamente pueblo de Dios. Una «Iglesia en salida» (EG 20-24) se descentra y deja de ser auto-referencial, porque se vuelve a Cristo y se deja orientar por la misión para ser una Iglesia pobre y para los pobres.

Uno de los aspectos más característicos de la aproximación de Francisco al acontecimiento conciliar es la conexión entre misión y reforma; es decir, la convicción de que la Iglesia peregrina está llamada a una reforma permanente, en el espíritu y en la letra del párrafo 6 del decreto sobre el ecumenismo: «El Vaticano II presentó la conversión eclesial como una apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo: “Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación”» (EG 26). Jean Guittón lo había formulado lúcidamente cuando hacía suya la perspectiva del cardenal Newman sobre la dinámica de fondo del Vaticano II: «la Iglesia debe reformarse sin cesar para guardar su identidad en el tiempo».

Ahora bien, el programa del Papa Francisco está reconcentrado en ese sueño de «una opción misionera» capaz de transformar las estructuras eclesiales (EG 27), que le sitúa en la línea de los pontífices precedentes. Así lo hemos podido identificar en el acto simbólico de la canonización de Juan XXIII y de Juan Pablo II, que transmite ese mensaje inequívoco sobre la actualidad del Vaticano II para la renovación de la Iglesia. Benedicto XVI quiso también impulsar la nueva evangelización. El Vaticano II nació del impulso misionero querido por san Juan XXIII y fue dinamizado de diversas maneras por san Juan Pablo II, que escribió a los obispos de Oceanía: «Toda renovación en la Iglesia debe tener la misión como su fin, si no desea ser presa de una especie de introversión eclesial» (EG 27). El Papa Montini, el beato Pablo VI, no queda fuera de juego. Más bien, es el inspirador directo de ese mensaje sobre la confortadora alegría de evangelizar, que es la tarea de la Iglesia (EN 14). Normalmente, los biógrafos de Francisco suelen emparentar la figura de Bergoglio con la del papa Roncalli; en realidad, debe ser puesto también en relación con el genio analítico del papa Montini, el papa de *Ecclesiam suam*, de *Gaudete in Domino*, de *Populorum progressio*; como ya hemos tenido ocasión de recordar, el papa argentino considera que la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* es un documento aún no superado.

La recepción del Concilio Vaticano II se ha venido moviendo y sigue moviéndose entre tiras y aflojas, entre la restauración y la renovación. Entre esas tendencias antitéticas el papa Francisco ha tenido un sueño, precisamente en un mundo y una Iglesia que no están muy acostumbrados a soñar. Su sueño es el del Concilio. Lo dijo Pablo VI a los diez años de la clausura del Vaticano II: el objetivo de la asamblea ecuménica era hacer a la Iglesia del siglo XX más idónea para anunciar el Evangelio. En este

entretanto se ha podido sentir cierta desilusión conciliar, ya que se esperaba una primavera, pero llegó el invierno, con las frías escarchas de la crisis, de los abandonos, del descenso de la práctica religiosa. Francisco, ni progresista ni conservador, ha venido a reencarnar ese sueño conciliar, cuyos contornos ya en 1967 entrevió con lucidez Joseph Ratzinger: «El Concilio marca la transición de una actitud conservadora a una actitud misional, y la oposición conciliar al conservadurismo no se llama “progresismo”, sino “espíritu misional”. En esta antítesis radica, en el fondo, el sentido exacto de lo que significa y lo que no significa “apertura conciliar al mundo”» [2] . Francisco aspira a que su exhortación apostólica y programática, *Evangelii gaudium*, se convierta en la *Evangelii nuntiandi* para el siglo XXI.

Dicho esto, es preciso reconocer y dejar reflotar las líneas más distintivas del programa eclesiológico del papa Bergoglio en esa relectura del Evangelio para la sociedad actual. A este respecto quisiera invocar un juego intelectual que nos propuso Karl Rahner en un trabajo sobre la transformación de la Iglesia: qué es lo que un cristiano del siglo XXI consideraría dicho para él como proféticamente desde el tiempo conciliar [3] .

En primer lugar, hay que recordar la voluntad de los padres conciliares de que la constitución dogmática sobre la Iglesia respirara el espíritu del Evangelio, que es un espíritu de servicio y un espíritu misionero. Algo así se percibe ya desde el primer capítulo de *Lumen gentium*, sobre «el misterio de la Iglesia». Y al misterio de la Iglesia le pertenece esencialmente su lugar en la historia de la salvación y en la historia del mundo. De ahí que la constitución dogmática sobre la Iglesia se encuentre estrechamente ligada a la constitución pastoral *Gaudium et spes*. La compleja realidad de la Iglesia, su condición teándrica, es decir, humano-divina, se manifiesta en la Iglesia como pueblo de Dios en camino hacia la plena realización del reino de Dios. El mundo y la sociedad actuales constituyen tanto el lugar histórico en el que vive la Iglesia como el destinatario de su misión. Para reflexionar sobre la reforma de la Iglesia, hemos de seguir analizando el mundo y la sociedad actual como lo hizo el Concilio: entre los signos de los tiempos hay que situar la autonomía de las realidades terrestres y la libertad de conciencia.

En referencia a los llamados «modelos de Iglesia», Francisco da cabida a la llamada eclesiología de comunión y promueve la eclesiología del pueblo de Dios, la *communio ecclesiarum* y la *communio fidelium*, tomando muy en serio la doctrina –un tanto empolvada en los tiempos precedentes– del *sensus fidei*, junto con la cultura popular y

cotidiana y la religiosidad popular. En este marco eclesiológico se sitúa la recuperación de la visión de la Iglesia como pueblo de Dios, en la perspectiva de la teología argentina y del Documento de Aparecida. La eclesiología preconiliar consideraba a la Iglesia como una institución estructurada de manera jerárquica. El capítulo segundo de *Lumen gentium* había puesto de relieve lo que es común a todos los bautizados, a quienes hace corresponsables en la misión. San Juan Pablo II había puesto gran énfasis en la participación de todo el pueblo de Dios en la misión de la Iglesia por su participación en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo. Ya hemos visto cómo la participación en el *triplex munus* de Cristo establece la identidad misionera del pueblo de Dios, que Francisco ha asumido en su reflexión con ese binomio característico del Documento de Aparecida: todos los bautizados son, antes que nada, *discípulos y misioneros*.

Ahora bien, su cláusula preferida es el *pueblo santo fiel de Dios*, con una neta impronta pneumatológica: bajo la unción del Espíritu Santo (cf. LG II, 12). Desde ahí ha expresado la condena más neta del clericalismo, que niega la visibilidad de los bautizados y condena a los laicos a una situación de inferioridad. Así Francisco relanza, de forma revolucionaria, la doctrina conciliar: a lo largo de los siglos la Iglesia ha basculado sobre el principio de la jerarquía, mientras que los laicos se habían convertido en meros destinatarios de la acción salvífica llevada a cabo por los ministros ordenados. Desde ahí reclama también la participación de todo el pueblo de Dios en la vida de la Iglesia. En esta concepción de Iglesia tiene sentido la consulta a los fieles, tal como fue realizada novedosamente antes del último sínodo de los obispos. En este gesto, pero como línea de fondo, Francisco nos ha puesto en guardia frente al peligro del «siempre se ha hecho así» (EG 33).

En su exhortación apostólica aparece la cláusula *comunidad misionera*, presente en *Christifideles laici* y en *Vita consecrata*, que constituye una fórmula eclesiológica breve que puede servir para describir y expresar el impulso de reforma eclesial querido por el papa Francisco. Si la eclesiología posconciliar venía insistiendo en la realidad de la comunión como idea directriz del proyecto eclesial del Vaticano II, Francisco reconduce esa dimensión fundamental del ser eclesial en la línea de la salida misionera. No es algo esencialmente nuevo. Sin embargo, aquí se verifica una dimensión nuclear del giro eclesiológico, un elemento de continuidad y, paradójicamente, de radical novedad en ese itinerario que hemos constatado desde el Vaticano II hasta la nueva evangelización.

En la perspectiva eclesiológica de Francisco la noción de *communio* experimenta un relanzamiento que apunta en la dirección de la renovación y reforma de las estructuras eclesiales, es decir, de la *communio ecclesiarum*. El recurso a la noción de *sensus fidei/fidelium* se convierte en el principio dinamizador de la reforma de las instituciones, para dar paso a una visión sinodal de Iglesia. El Concilio había atribuido al pueblo de Dios en su totalidad y a su *sensus fidei* una infalibilidad *in credendo*. En consecuencia, afirma Francisco, «el camino de la sinodalidad es el camino de la Iglesia del tercer milenio». Y ello a estos tres niveles: a) Iglesia local, con los sínodos diocesanos y los consejos pastorales; b) provincias y regiones eclesiásticas, con las conferencias episcopales; c) Iglesia universal, el Sínodo de los Obispos, expresión de la colegialidad episcopal en una Iglesia sinodal. Toda la Iglesia es sinodal. Y el método sinodal se erige asimismo en la forma de ejercitar el ministerio jerárquico en la Iglesia. Francisco piensa también en una conversión pastoral del papado por la sinodalidad; de esta forma prolonga la intuición de san Juan Pablo II acerca de un nuevo modo de ejercicio del primado, expresado en la encíclica *Ut unum sint*. De fondo, queda una llamada a la «descentralización», una palabra que aflora generosamente en los textos y que marca otro jalón de ese giro eclesiológico en el nivel de las estructuras organizativas de la Iglesia. Por tanto, la comunidad misionera es comunión sinodal. Y habría que añadir este otro corolario: la revalorización del Sínodo, que constituye una preciosa herencia del último Concilio, no implica solamente el compromiso de construir una Iglesia sinodal, sino la entrada en un nuevo cauce para avanzar en las relaciones ecuménicas.

En cierta ocasión, en su mirada retrospectiva sobre el Concilio, habló K. Rahner de algunas verdades olvidadas del Vaticano II. En el proceso histórico de recepción que hemos reconstruido en las páginas de este libro, hemos recordado un capítulo eclesiológico olvidado sobre la pobreza y la Iglesia, sobre los pobres como preferidos del Señor. El papa Francisco quiere una Iglesia pobre y para los pobres, al estilo de lo estipulado por aquel grupo de obispos que firmaron el llamado «pacto de las catacumbas». Esta problemática presente en el Vaticano II fue canalizada a través de las asambleas generales del CELAM, ese instrumento de la recepción regional del Concilio que ha dinamizado la opción preferencial por los pobres desde Medellín hasta Aparecida, estableciendo así las coordenadas fundamentales y las raíces latinoamericanas de *Evangelii gaudium*. Por aquí se cuela otro de los puntales eclesiológicos que sostienen la

reforma impostergable de la Iglesia requerida por este pontífice. Me refiero a esa recuperación del rostro misericordioso y samaritano de la Iglesia, desde un redescubrimiento de la cristología conciliar. No es la Iglesia, sino Cristo, «la luz de las gentes». Por aquí se produce una profundización en la noción sacramental de la Iglesia. La Iglesia como sacramento universal de la salvación del mundo es una idea que recorre los documentos conciliares. En ellos (LG 1.9.48; GS 40.45; SC 26; AG 1.5) se expresa claramente que el propósito del concilio era una pastoral misionera.

La recepción de la eclesiología conciliar queda bien plasmada en el propósito fundamental de la exhortación apostólica: «la reforma de las estructuras que exige la conversión pastoral» (EG 27). Un poco antes había declarado: «El concilio Vaticano II presentó la conversión eclesial como la apertura a una permanente reforma de sí por fidelidad a Jesucristo» (EG 26). En esta dinámica, una palabra clave es «*misericordia*», la viga de la Iglesia. Esta palabra clave estuvo en los labios de san Juan XXIII, y san Juan Pablo II la hizo objeto de sus reflexiones en su encíclica *Dives in misericordia*. Es, por lo demás, el talante samaritano en el que Pablo VI condensó la espiritualidad propia del Vaticano II. Misericordia y descentramiento son dos instrumentos excepcionales para superar la mundanidad espiritual. Este mensaje de la misericordia viene actualizado, además, por esa llamada a la revolución de la ternura (EG 88), desde una Iglesia que es madre, una Iglesia de puertas abiertas. Signos de este giro eclesiológico es una Iglesia que busca caminos nuevos en su forma de situarse ante los otros cristianos y ante las otras religiones, sobre todo desde el desafío de la inculturación del pueblo de Dios en los pueblos de la tierra.

A la hora de concluir, recurro a la carta apostólica *Misericordia et misera* del papa Francisco, es decir, su balance del Año jubilar de la Misericordia. Esas dos palabras son las que utiliza san Agustín para comentar el encuentro entre Jesús y la mujer adúltera narrada: «Quedaron solo ellos dos: la miserable y la misericordia». Esta página del Evangelio (cf. Jn, 8,1-11) fue glosada por K. Rahner en términos eclesiológicos, de modo que la Iglesia es esa mujer adúltera en la que se revela la misericordia de Dios Padre. La mujer acusada de adulterio es la pobre Iglesia de los pecadores; ella piensa en sus pecados mientras vociferan los acusadores; el Maestro guarda silencio y escribe sus pecados en la arena de la historia del mundo. Al final, cuando los acusadores se hayan ido, Jesús se levantará y le preguntará: «Mujer, ¿dónde están los que te acusaban?» El

Señor irá hacia ella y le dirá: «Tampoco yo te condenaré»..., «esposa mía, Iglesia santa» [4] .

[1] . H. CYMERMAN, «Entrevista al Papa Francisco»: *L'Osservatore Romano* 20/06/2014, 6.

[2] . «¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del Concilio Vaticano II», en J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una ecclesiología*, Barcelona 1972, 333.

[3] . Cf. S. MADRIGAL, *Protagonistas del Vaticano II*, 536.

[4] . K. RAHNER, «Iglesia de los pecadores», en *Escritos de Teología* VI, 313.

Bibliografía – Fuentes (2012-2016)

a) Monografías

- S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad Pontificia Comillas – Ed. San Pablo, Madrid 2012.
- , *Tríptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Sal Terrae, Santander 2012.
- , *Los jesuitas y el Concilio Vaticano II: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús*. Lección inaugural del Curso Académico 2014-2015. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014.
- , *Juan XXIII, Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*. Conferencia pronunciada en la sesión de apertura del Curso académico 2014-2015 de la Real Academia de Doctores de España, Madrid 2014, 33-56.
- , «*No apaguéis el Espíritu*». *Dos evocaciones del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2015.
- , *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2016.

b) Artículos en revistas

- S. MADRIGAL, «La recepción del Concilio Vaticano II»: *Revista Iberoamericana de Teología* VII/13 (2011) 57-90.
- , «El Vaticano II en el diario conciliar de O. Semmelroth»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 105-164.
- , «Vivir en la Iglesia hoy según el carisma ignaciano»: *Manresa* 84 (2012) 141-152.
- , «La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 255-289.
- , «El Concilio del cardenal Bea»: *Razón y Fe* 266 (2012) 145-158.
- , «Líneas pastorales en *Lumen gentium*»: *Misión Joven* 426/427 (2012) 25-32.49.
- , «Espiritualidad y ecumenismo. Reflexiones al hilo de *Unitatis redintegratio* 8»: *Pastoral Ecuménica* XXIX/88 (2012) 9-29.
- , «La misión de la Iglesia en el mundo: del Vaticano II a la nueva evangelización»: *Corintios XIII* 144 (2012) 87-108.
- , «Significado del Vaticano II en la historia: ¿continuidad?, ¿ruptura?»: *Sinite* vol. 53, n. 161 (2012) 87-108.
- , «Pensar el Concilio Vaticano II como acontecimiento y como texto»: *Sal Terrae* 101 (2013) 303-326.
- , «Vaticano II: un Concilio para el siglo XXI»: *Carthaginensia* XXIX (2013) 31-52.
- , «La constitución pastoral *Gaudium et spes*: presencia y tarea de la Iglesia en el mundo»: *Lumen* LXII (2013) 247-272.
- , «Sobre la situación ecuménica actual: balance de la última década»: *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 17 (2013) 13-36.
- , «La vida religiosa en una Iglesia de comunión»: *CONFER: Revista de Vida religiosa* 53/201 (2014) 29-52.
- , «Servidores del Evangelio. Teología y praxis del ministerio episcopal»: *Sal Terrae* 102 (2014) 815-831.
- , «Rileggere la “*Gaudium et spes*”. Una Chiesa per il mondo»: *La Civiltà Cattolica* 165/3945 (2014) 228-242.
- , «El cardenal Bea, “arquitecto” de la declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II»: *El Olivo* (2014) 165-184.
- , «El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización»: *Revista de Teología* LII/117 (2015) 131-163.

- , «El liderazgo carismático de Suenens y de Lercaro en el Vaticano II»: *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 3-39.
- , «Iglesia en salida: la misión como tema eclesiológico»: *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015) 425-458.
- , «Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II»: *Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 143-172.
- , «No apaguéis el Espíritu: del Vaticano II a *Evangelii gaudium*»: *La cuestión social* (Revista del IMDOSOC), México 24/1 (2016) 98-105.
- , «Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo de la eclesiología del Vaticano II»: *Corintios XIII* 158 (2016) 69-97.
- , «Vaticano II e Chiesa samaritana. La chiusura del Giubileo»: *La Civiltà Cattolica* 167/3.994 (2016) 325-339.

c) Capítulos de libros

- S. MADRIGAL, «Aproximación a una espiritualidad y mística eclesial después del Vaticano II», en: J. GARCÍA DE CASTRO – S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*. Homenaje a S. Arzubialde, S. Castro, R. Sanz de Diego, Servicio de Publicaciones, Universidad P. Comillas, Madrid 2011, 579-599.
- , «La herencia del P. Congar: reflexiones teológicas después del Vaticano II sobre la reforma de la Iglesia», en *Ecclesia semper reformanda. Teología y reforma de la Iglesia*. Actas del XV Simposio de Teología histórica (14-16 de noviembre de 2011), Valencia 2012, 131-153.
- , «La recepción de la Constitución dogmática *Lumen gentium* en la teología española posconciliar», en: J. RICO PAVÉS (dir.), *La fe de los sencillos. Comentarios a la Instrucción pastoral «Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II (2006)»*, BAC, Madrid 2012, 691-721.
- , «Poder, autoridad y democracia en la Iglesia», en: X. M. CAAMAÑO – P. CASTELAO (eds.), *Repensar a Teoloxía, recuperar o cristianismo*. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga, Ed. Galaxia, Vigo 2012, 100-126.
- , «La actividad misionera de la Iglesia, *ad gentes divinitus missa ut sit sacramentum salutis universale*», en: V. VIDE – J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 355-398.
- , «Die Aufzeichnungen über die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* im Konzilstagebuch des Frankfurter Theologen O. Semmelroth», en D. ANSORGE (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven*, Aschendorff, Münster 2013, 103-140.
- , «Kollegiale Einheit», en: M. DELGADO - M. SIEVERNICH (Hrsg.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2013, 186-204.
- , «El Papa en la Iglesia. Dimensión doctrinal», en: D. TOLSADA (coord.), *El Papado en la Iglesia y en el mundo*, PPC, Madrid 2014, 112-144.
- , «Giuseppe Dossetti: un balance inconformista del Concilio Vaticano II», en: J. L. CABRIA – R. DE LUIS CARBALLADA (eds.), *Testimonio y sacramentalidad*, Homenaje al profesor S. Pié Ninot, Ediciones San Esteban, Salamanca 2015, 489-515.
- , «El pacto de las catacumbas: un espejo de pastores. Teología y praxis del ministerio episcopal», en: X. PIKAZA – J. ANTUNES (eds.), *El Pacto de las catacumbas y la misión de los pobres de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella (2015), 141-160.
- , «*Munera Christi / Ecclesiae*», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Eclesiología*, BAC, Madrid 2016, 962-971.

Índice

Portada	2
Créditos	4
Índice	6
Prólogo: Cuaderno de bitácora: del Año de la Fe al Jubileo de la Misericordia	13
1. Recibir el Concilio de la mano de Benedicto XVI: la nueva evangelización	15
2. Recibir el Concilio de la mano de Francisco: la reforma misionera de la Iglesia	17
3. Redimir el acontecimiento de la fugacidad: materiales para una eclesiología	19
Primera parte: La actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia	23
Capítulo 1: El interrogante fundamental: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?»	24
1. Preliminares: «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»	24
2. Miradas iniciales de Jean Guitton: aproximación al misterio del Concilio	26
3. La pregunta radical: Iglesia, ¿qué dices de ti misma?	31
4. Con mirada de mujer: el nuevo Pentecostés vivido por Pilar Bellosillo	34
5. Conclusión: el legado permanente del Concilio Vaticano II	39
Capítulo 2: Significado histórico del Concilio: ¿qué pasó en el Vaticano II?	43
1. El Concilio Vaticano II: el acontecimiento y su interpretación	44
a) El desafío permanente del Vaticano II: claves de lectura y aplicación	44
b) Hermenéutica de la discontinuidad y hermenéutica de la reforma	46
c) El Concilio como acontecimiento y como texto	47
d) Conclusión: la dialéctica entre continuidad e innovación	49
2. Iglesia pre-conciliar y post-conciliar: la lógica del aggiornamento pastoral	50
a) Cambio de rumbo: un Concilio de reforma y no de revolución	50
b) ¿Qué ocurrió en el Concilio? El «antes» y el «después» desde un punto de vista teológico	51
c) Juan XXIII: la alocución Gaudet Mater Ecclesia	54
d) Pablo VI: el espíritu del aggiornamento pastoral	55
3. Recapitulación: la reforma como garante de la identidad eclesial en el tiempo	58
Capítulo 3: Líneas pastorales en la constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen gentium	62

a) Perfilando el objetivo pastoral del Vaticano II	63
b) Notas sobre la historia de la redacción: la revolución copernicana	65
2. Las líneas pastorales de la constitución sobre la Iglesia	68
a) El misterio de la Iglesia radicada en la Trinidad: el cristianismo como Iglesia	69
b) La naturaleza sacramental de la Iglesia	70
c) La Iglesia somos nosotros: sacerdocio regio y profético del pueblo de Dios	71
d) La Iglesia local, hogar de comunión y misión	72
e) La apertura ecuménica del concepto de Iglesia	73
3. A modo de conclusión: invitación a una meditación sobre la Iglesia	74
Capítulo 4: La constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> : presencia y misión de la Iglesia en el mundo	77
1. Una Iglesia para el mundo: núcleo y peculiaridades de la constitución pastoral	77
2. El «espíritu» del Concilio de Juan y de Pablo: señas de identidad	80
a) Iglesia ad intra e Iglesia ad extra: los signos de los tiempos	80
b) El diálogo y la caridad pastoral	81
3. La «letra» o los principios teológicos de <i>Gaudium et spes</i> : la vocación del ser humano y los problemas más urgentes de nuestro mundo	84
a) Claves de lectura de la constitución pastoral	85
b) El misterio del hombre a luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22)	87
c) Misión y tarea de la Iglesia-sacramento en el mundo (GS 40-45)	89
4. Conclusión: el Concilio y la forma «pastoral» de su doctrina	92
Capítulo 5: La canonización de Juan XXIII y de Juan Pablo II: la actualidad del Concilio	95
1. Roncalli y Wojtyła: dos figuras unidas simbólicamente por el Concilio	96
2. «Hubo un hombre enviado por Dios; su nombre era Juan». Notas sobre la genialidad y santidad de Juan XXIII: la convocatoria del Vaticano II	99
3. «No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien». Notas sobre la grandeza y santidad de Juan Pablo II: la aplicación del Vaticano II	103
4. Conclusión: el Concilio y el futuro del catolicismo	109
Segunda parte: Dinámicas de aggiornamento: <i>Ecclesia ad intra</i> , nueva conciencia de Iglesia	113
Capítulo 6: Modelos de Iglesia y recepción del Vaticano II	114

2. La eclesiología de pueblo de Dios y la eclesiología de comunión en la constitución dogmática sobre la Iglesia, <i>Lumen gentium</i>	119
3. Conclusión. Evaluación de los modelos: comunión y misión del pueblo de Dios	125
Capítulo 7: Sacerdote – Profeta – Rey: identidad y misión del Pueblo de Dios	132
1. Preliminares: función sacerdotal, profética y regia de Cristo y de los cristianos	132
2. Acuñación de la trilogía: Cristo, profeta – sacerdote – rey	134
3. Utilización de los tria munera en la eclesiología católica	136
4. La presencia de los tria munera en los textos del Concilio Vaticano II	137
5. Recapitulación: Martyría – Leituria – Diakonía	141
Capítulo 8: Servidores del Evangelio: teología y praxis del ministerio episcopal	145
1. En la estela del género teológico «espejo de pastores»: el tipo ideal de obispo	146
a) «Quien desea obispado desea buen trabajo» (1 Tim 3,1)	146
b) El modelo episcopal de Tomás de Aquino: «Timonel en medio de la tormenta»	147
c) El «espejo de pastores» de Bartolomé de Carranza	150
2. El ministerio de los obispos en el Concilio Vaticano II y después	151
a) El aggiornamento del modelo episcopal	151
b) Bases teológicas del ministerio episcopal	152
Ministros al servicio de sus hermanos y testigos de la misión de Cristo	153
Plenitud del sacramento del orden: en representación de Cristo	154
La condición colegial del episcopado: la sucesión apostólica	154
El ejercicio de los tria munera en vinculación a una iglesia local	155
c) El Sínodo de Obispos de 2001: «Los pastores de la grey»	156
3. Conclusión: «Para vosotros, soy obispo; con vosotros, soy cristiano»	157
Capítulo 9: Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo: «Id también vosotros a mi viña» (Mt 20,4)	160
1. El desiderátum conciliar: la constitución de un laicado cristiano maduro	160
2. Mirada retrospectiva: la teología del laicado salida del aula conciliar	161
a) Las coordenadas trinitarias: el laicado en el marco de una eclesiología total	162
b) Valoración y límites: la recepción de la primera teología del laicado	164
3. Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo: la exhortación apostólica <i>Christifideles laici</i> y su irradiación	167

a) Los fieles laicos y la dimensión secular de toda la Iglesia	167
b) Recapitulación: en el horizonte de la misión y de la nueva evangelización	170
4. Reflexiones pastorales sobre el laicado a la luz de la «teología del pueblo» del Papa Francisco	173
5. Conclusión: la tarea de construir una teología del laicado	176
Capítulo 10: La Vida Religiosa en una Iglesia de Comunión	181
1. El planteamiento del Vaticano II: sus coordenadas, sus decisiones y sus límites	182
a) Primera coordenada: la vida religiosa en la unidad orgánica del pueblo de Dios (el horizonte de la vocación universal a la santidad)	182
b) Segunda coordenada: la dimensión cristológica y pneumatológica de la Iglesia nacida de las misiones trinitarias (la estructura jerárquica y la estructura carismática de la Iglesia)	186
c) Recapitulación: la vida religiosa, «testimonio carismático de la nota de santidad de la Iglesia»	188
2. Emergencia y alcance teológico de la eclesiología de comunión	191
a) La emergencia de la eclesiología de comunión en el tiempo posconciliar	192
b) El significado teológico de la noción de comunión como idea directriz de los textos del Vaticano II	194
3. Desafíos a la vida religiosa de una visión de Iglesia-comunión	197
Tercera parte: Dinámicas de descentramiento: Ecclesia ad extra, Iglesia en misión	202
Capítulo 11: La dimensión misionera: del Vaticano II a la nueva evangelización	203
1. El Concilio Vaticano II y las misiones: la orientación teológica del decreto Ad gentes	204
2. La misión como idea eclesiológica directriz en los documentos conciliares	208
a) Lumen gentium: el redescubrimiento de la catolicidad del pueblo de Dios	209
b) Dei Verbum: la revelación como diálogo de salvación	211
c) Sacrosanctum Concilium: la dimensión misionera de la liturgia, fuente y culmen de la vida cristiana	213
d) Gaudium et spes: el modelo histórico-salvífico de la misión	214
3. Cambio de paradigma en la teología de la misión: Ad gentes, Evangelii nuntiandi, Redemptoris missio	216
a) «La Iglesia hace la misión, la misión hace la Iglesia»	217

b) Itinerario de la eclesiología de la misión: <i>Evangelii nuntiandi</i> y <i>Redemptoris missio</i>	219
4. El Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización: una nueva etapa histórica en el dinamismo misionero	221
5. Conclusión: «la nueva evangelización comenzó con el Vaticano II»	224
Capítulo 12: Huellas del Documento de Aparecida en la exhortación apostólica <i>Evangelii gaudium</i>	231
1. La naturaleza programática de <i>Evangelii gaudium</i>	232
2. La recepción latinoamericana del Vaticano II: de Medellín a Aparecida	233
3. Lectura esencial del Documento Conclusivo de Aparecida	237
a) El método ver – juzgar – actuar: la teología de la misión de Aparecida	238
b) Los cuatro ejes transversales: discípulos – misioneros – vida en Cristo – nuestros pueblos	241
4. La densa presencia de Aparecida en <i>Evangelii gaudium</i>	246
5. Conclusión: «la dulce y confortadora alegría de evangelizar»	249
Capítulo 13: Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo (olvidado) de la eclesiología conciliar	252
1. Preámbulo: el Pacto de las Catacumbas y el grupo «Jesús, la Iglesia y los pobres»	253
2. La «Iglesia de los pobres» en el plan general del Concilio Vaticano II	255
a) La irradiación de las palabras proféticas de Juan XXIII	255
b) «Un grupo de padres estudia la pobreza»	258
c) El plan de Suenens para el Concilio: Iglesia ad intra-ad extra	260
d) «Por una Iglesia sirviente y pobre»: el debate sobre el <i>De Ecclesia</i>	262
3. «El espíritu de pobreza evangélica» en la segunda mitad del Concilio	265
a) La encíclica programática de Pablo VI y su irradiación: dos mociones del grupo «Iglesia de los pobres»	265
b) En defensa del esquema XIII: <i>De Ecclesia in mundo huius temporis</i>	267
c) El Informe sobre la pobreza del cardenal Lercaro	268
d) La última etapa conciliar: Cristo y la tarea de la Iglesia en el mundo actual	269
e) Un post-concilio a la altura del Vaticano II: una reforma evangélica	272
4. Conclusión: la Iglesia de los pobres un «hecho germinal» del Vaticano II	273
Capítulo 14: Vaticano II, misericordia e Iglesia samaritana. Glosas marginales a <i>Misericordiae vultus</i>	279
1. La recepción del Concilio en este tiempo de misericordia	280
2. Una lectura esencial cristológica del Vaticano II: <i>misericordiae vultus</i>	283

a) El rostro de Jesucristo y la misericordia de Dios: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 9)	283
b) Una Iglesia dispuesta a recorrer la vía de la misericordia	286
3. Conclusión: el rostro samaritano de la Iglesia	288
Cuarta parte: La actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia	291
Capítulo 15: Reflexiones teológicas sobre la reforma de la Iglesia: la herencia del P. Congar	292
1. Preliminares: renovación, reforma, ecclesia semper reformanda	292
2. Reforma y unidad de la Iglesia: la herencia del P. Congar	294
3. La reflexión teológica posconciliar: la santidad de la Iglesia y la pecaminosidad de sus miembros	298
4. El cambio estructural de la Iglesia: escritos para la reforma de la Iglesia	302
5. Conclusión: «Esta es la Iglesia que amo»	306
Capítulo 16: «Sínodo es nombre de Iglesia»: corresponsabilidad, autoridad y participación	311
1. ¿Democratización de la Iglesia o sinodalización?	312
2. Mirada a la realidad: realizaciones de la sinodalidad en el tiempo posconciliar	314
3. El modelo paradigmático para el «método sinodal»: Hch 15	316
4. Perfil y retos de una «Iglesia sinodal»	318
5. El alma de la sinodalidad: comunicación, confianza, escucha	322
Capítulo 17: La «conversión pastoral» del papado desde las lecciones de la historia	326
1. Preámbulo: jalones históricos para una teología del primado	326
2. La constitución Pastor aeternus (1870) del Vaticano I y la definición de las prerrogativas papales: primado de jurisdicción e infalibilidad ex cathedra	327
a) Notas sobre la dinámica interna del Vaticano I: el debate sobre la infalibilidad	327
b) Resultado histórico y valoración teológica	331
3. La constitución dogmática Lumen gentium del Vaticano II (1964): primado y episcopado en el horizonte de la colegialidad	334
a) El Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia: los debates sobre la colegialidad	335
b) Primado y colegialidad en el capítulo III de la constitución Lumen gentium	338
4. La encíclica Ut unum sint (1995): la recepción ecuménica de los dogmas	

papales en la eclesiología de comunión	
a) El servicio del obispo de Roma a la unidad de la Iglesia	342
b) Las dificultades ecuménicas del papado	343
c) Recapitulación: elementos fundamentales del ministerio petrino	346
5. Conclusión: la historia sigue abierta. El primado en el horizonte de la sinodalidad	346
Capítulo 18: Aproximación a una mística eclesial: evangelización con Espíritu desde el espíritu del Vaticano II	351
1. Punto de partida: el desafío de la «mundanidad espiritual»	351
2. Experiencia del Espíritu a la luz del Concilio Vaticano II	353
a) Características de la espiritualidad cristiana posconciliar	353
b) Líneas directrices de la espiritualidad del Concilio pastoral	355
3. Jalones para una espiritualidad y mística eclesial de futuro	358
a) Recuperar la dimensión espiritual de la Iglesia	359
b) La Iglesia, sujeto de la fe y misterio de comunión, como lugar mistagógico	361
c) Cristo, Espíritu e Iglesia: el significado del término «mística» en eclesiología	362
4. Conclusión: el espíritu de la nueva evangelización y la novedad de Jesucristo	365
Quinta parte: Recapitulación: una Iglesia que busca caminos nuevos	370
Capítulo 19: El Concilio Vaticano II: remembranza y actualización	371
1. La realidad teológica de la institución conciliar: el consenso vertical y horizontal de la Iglesia universal	372
2. Un intento de sistematización del pensamiento conciliar	376
a) La clave sustancial: Iglesia ad intra – ad extra	376
b) La Constitución Lumen gentium, Ecclesia ad intra, y el principio de renovación	377
c) El ecumenismo y la Ecclesia ad extra: los tres círculos de diálogo	379
d) Conclusión: para una mistagogía o iniciación al Concilio	381
3. El significado histórico del Concilio Vaticano II como movimiento de renovación	383
a) El Concilio como cesura: la despedida oficial de la «epoca piana»	384
b) El concilio como primera realización mundial de la Iglesia	386
4. «No apaguéis el Espíritu»: un lema para seguir adelante	389
Conclusión: Evaluación eclesiológica del «efecto Francisco»	399

Bibliografía – Fuentes (2012-2016)	407
a) Monografías	408
b) Artículos en revistas	409
c) Capítulos de libros	411